Die Composition des Buches Hiob.

Ein litterar-kritischer Versuch.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

bei der

philosophischen Facultät der Uni

eingerei

vo

Ludwig La

Seinem verehrten Lehrer und Berather

Herrn Prof. D. Reinicke

in dankbarer Liebe gewidmet

vom Verfasser.

Verzeichniss der benutzten Schriften.

Budde, Beiträge zur Kritik des Buches Hiob. Bonn 1876.
— Z. A. T. W. (Stade) 1892, 193 ff.
Baethgen, die Psalmen. Handkommentar. 1892.
— Uebersetzung im Kautzsch'schen Bibelwerk.
Bickell, das Buch Hiob. Wien 1894.
Boelicke, die Elihureden. Diss. Halle 1879.
Cornill, Einleitung in das A. T. 2. Auflage 1892.
Dillmann, Hiob, kurzgefasstes exegetisches Handbuch. 4. Auflage. 1891.
Duhm, das Buch Jesaja. Handkommentar. 1892.
Delitzsch, Kommentar und R. E. VI 124 ff.
Ebrard, das Buch Hiob als poetisches Kunstwerk. Landau 1858.
Godet, Bibelstudien, deutsch von Kägi. 2. Ausgabe. 1878.
Grill, zur Kritik der Composition des Buches Hiob. Programm. Tübingen 1890.
Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. 1894.
Heiligstedt, Commentarius in librum Jobum. Lipsiae 1847.
Hitzig, das Buch Hiob. 1874.
Holtzmann, deutsche Warte, VIII, Heft 3 und 4.
J. G. Hoffmann, Hiob. Kiel 1892.
Hupfeld. Zeitschrift für christliches Leben und christliche Wissenschaft. No. 35 ff. 1850.
Kautzsch, Abriss des alttestamentlichen Schriftthums.
Kayser-Marti, Theologie des A. T. 2. Auflage. 1894.
König, Einleitung in das A. T.
Kleinert, das spezifisch Hebräische im Buche Hiob. Studien und Kritiken. 1886, 267 ff.
Kuenen, hist.-krit. Einleitung in die Bücher des A. T., deutsch von Müller. III. Theil 1 Stück. 1894.
Meinhold, das Problem des Buches Hiob, neue Jahrbücher für deutsche Theologie. (Lemme 1892, 63.
Merx, das Gedicht von Hiob. (Jena) 1868, 1871.
Schlottmann, Hiob. 1855.
Seyring, die Abhängigkeit der Sprüche Sal. I—IX von Hiob. Diss. Halle 1889.
Schian, die Ebed-Jahwe-Lieder. Diss. Leipzig 1895.
Smend, Studien und Kritiken. 1878. (Recension).
— Alttestamentliche Religionsgeschichte. 1893.
Stade, Geschichte des Volkes Israel. Band II. 1888.
Studer, über die Integrität des Buches Hiob. (Jahrbücher für protest. Theologie 1875, p. 688 ff.)
Umbreit, Kommentar zum Hiob. 1824, 32.
Volk, das Buch Hiob kurzgefasster Kommentar zum A. T. VII. Nördlingen 1888.
Reuss, Geschichte der heiligen Schriften des A. T. 2. Ausgabe. 1890.
Wildeboer, die Litteratur des A. T. nach der Zeitfolge der Entstehung, deutsch von Risch. 1895.
Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten. I.
— Israelitische und jüdische Geschichte. 1894.
Die Uebersetzung der LXX ist citiert nach der Ausgabe: The Old Testament in Greek. vol. II. Cambridge 1891.

Inhaltsangabe.

A. pag. I—IV Einleitung: Die Bedeutung des Buches Hiob. Methodisches.

B. Abhandlung.

a) pag. 1—7. Vorläufige Darstellung und Beurtheilung des Prologs, soweit sich die in Frage kommenden Argumentationen aus cap. 1 und 2 selbst ergeben.

b) pag. 7—37. cap. 3—14. Kritik des ersten Gesprächsgangs mit besonderer Berücksichtigung von cap. 9 und 10 (gegen Meinhold) und cap. 12.

c) pag. 37—60. cap. 15—21. Behandlung des zweiten Gesprächsgangs. Näher hervorgehoben sind cap. 19, der Wendepunkt des Buches, und cap. 21.

d) pag. 60—77. cap. 22—26. Dritter Gesprächsgang. Eine genauere kritische Einzelbetrachtung erforderten sämmtliche Capitel ausser 23.

e) pag. 78—94. cap. 27 u. 28. Schlussrede Hiobs an seine Freunde.

f) pag. 94—101. cap. 29—31. Der Schlussmonolog Hiobs. Gegen Grill.

g) pag. 101—107. cap. 32—37. Die Elihureden. Hauptsächlich Auseinandersetzung mit Cornill und Wildeboer.

h) pag. 108—118. cap. 38—41. Die Jahwereden. Ausscheidung der Leviathan- und Behemoth-Episoden, Vertheidigung von cap. 38 ff. gegen den Vorwurf, als böten sie, der Intention des Dichters gemäss, nicht die Lösung des Problems. Gegen Budde. Cornill u. A.

i) pag. 118. cap. 42,6 ff. Epilog.

k) pag. 118—128. Erledigung des Prologs mit besonderer Betonung der Satansscenen und der Meinhold'schen Hypothese von der engen Zusammengehörigkeit des Prologs und des übrigen Gedichts.

l) pag. 128—136. Der Stand der Kritik. Beurtheilung der hauptsächlichsten Auffassungen des Buches Hiob, sowie des kritischen Ergebnisses der Einzeluntersuchung von cap. 1—42.

m) pag. 136—137. Kurze Zusammenstellung der kritischen Resultate.

n) pag. 137—143. Positive Darlegung der eignen Ansicht über den Gang des ursprünglichen Buches, auf Grund des litterarkritischen Ergebnisses.

Das Buch Hiob wird seinem Grundgedanken nach für das religiöse Bewusstsein aller Zeiten werthvoll bleiben; denn es ist unschwer zu erkennen, dass der Verfasser mit Problemen ringt, welche noch immer Gültigkeit und Bestand haben, wenigstens Anlass dazu bieten, die in unserer Schrift aufgeworfenen Fragen eingehender zu beleuchten. Eine zahlreiche Litteratur aus neuerer Zeit ist dafür Beleg. Vergleiche z. B. Hermann Schultz: zu den kirchlichen Fragen der Gegenwart Heft III, Holtzmann: das Buch Hiob: Deutsche Warte Heft III und IV. Das Buch Hiob und das religiöse Bewusstsein der Gegenwart. Studer, 1884: Der Pessimismus unsrer Tage im Kampf mit der Orthodoxie.

Diese drei Werke haben die Absicht mit einander gemein, den eigentümlichen Gedankenkreis des Dichters seines specifisch-hebräischen Charakters zu entkleiden und auf die ewigen nie veraltenden im Menschenherzen spontan gegebenen Grundwahrheiten zurückzuführen.

Allein so geistreich diese Versuche im Einzelnen auch durchgeführt sein mögen, so geschickt und treffend manche aus dem Buch geschöpfte Bemerkung in Beziehung zu den Fragen der Jetztzeit gesetzt ist, befriedigen werden sie doch erst dann, wenn der Aufriss, die Tendenz des ursprünglichen Hiobsgedichtes wissenschaftlich klar und überzeugend dargelegt worden ist. Das ist aber bisher noch nicht der Fall, und so regelmässig auch fast Jahr für Jahr die Erörterung über Composition und Inhalt der דברי איוב auf dem Repertoir der theologisch-philosophischen Diskussion gestanden hat, zu einer im Allgemeinen befriedigenden Einigung über die Hauptfragen, den Lehrgehalt des Buches Hiob ist man noch immer nicht gekommen. Dazu kommt noch, dass die kritische Einzelarbeit wegen der z. Th. traurigen Gestalt der Textüberlieferung und der Unzuverlässigkeit der immer noch äusserst schwankenden LXX Lesarten auf grosse Schwierigkeiten stösst. Und ferner: Das Verständnis des Buches Hiob hängt auch von litterar-kritischen Untersuchungen schwieriger Art ab. Mit Ausscheidung und Umstellung von zum Theil bedeutenden Stücken des Buches sind deshalb mancherlei Versuche gemacht worden. Die Litterarkritik beeinflusst in ihren Ergebnissen das Gesammtverständniss des Buches, aber auch die gewonnene Gesammtanschauung kann ihrerseits

wieder Argumente für die Litterarkritik bringen. Für uns soll der litterar-kritische Gesichtspunkt der ausschlaggebende sein. Demgemäss handelt es sich für uns in erster Linie um eine Feststellung der ursprünglichen Gestalt des Buches Hiob. Für diese Aufgabe aber ist die Gewinnung einer Gesammtanschauung des Gedichtes nothwendig. Um nun eine solche zu erhalten, halte ich es für durchaus zweckmässig, Capitel für Capitel durchzugehen, seine Schwierigkeiten kurz zu prüfen, die beherrschenden Grundgedanken klar herauszustellen und zu combinieren. Auch wird es auf diesem Wege am ehesten möglich sein, das eigentliche Leitmotiv des Gedichtes zu erkennen, eine der Intention des Dichters entsprechende Anschauung über die Position Hiobs und seiner Freunde zu entwickeln.

Dieser Gang der Untersuchung empfiehlt sich also, kurz gesagt, dadurch, dass er ein Hand in Handgehen von Exegese und Litterarkritik ermöglicht. Er führt nämlich zu einem Verständniss des Buches im Einzelnen und zugleich zu einer litterar-kritischen Gesammtanschauung von seinem ursprünglichen Bestand.

Auf einzelexegetische Fragen[1]) freilich kann dem Zweck dieser Arbeit gemäss nur insoweit eingegangen werden, als dieselben gewichtig genug erscheinen, auf den Gang der Untersuchung irgend wie bestimmend einzuwirken. Das wird naturgemäss bei kritisch angefochtenen Capiteln, wie z. B. cap 9, c. 12' c. 16. 18 ff., c. 19, 25, c. 24 etc. in viel stärkerem Masse der Fall sein, als bei solchen, welche bisher dem Originaldichter noch nicht abgesprochen sind. Die Häufung von Namen und Büchertiteln habe ich, soweit es anging, im Interesse der Uebersichtlichkeit zu vermeiden gesucht.

Metrum und Versbau, welche von Merx, Dillmann und Anderen, in neuerer Zeit besonders wieder von Bickwell[2]) herangezogen sind, sollen in der nachfolgenden Abhandlung unberücksichtigt bleiben, weil sie, meiner Ansicht nach wenig dazu beitragen, die in Frage kommenden Schwierigkeiten zu heben.

---

[1]) NB. abgesehen von speciellen Fragen der Textkritik, die nur in besonderen Fällen in Betracht kommen können.

[2]) Das Buch Hiob nach Anleitung der Strophik und der Septuaginta auf seine ursprüngliche Form zurückgeführt und im Versmass des Urtextes übersetzt. Wien 1894.

Prolog.

Ich beginne mit dem Prolog und gebe zunächst eine kurze Skizze des Gedankenganges, um aus demselben den Grundgedanken von cap. 1 und 2 zu eruieren.

Cap. 1.

V. 1—6 hat die Aufgabe, uns bekannt zu machen mit Hiob, dem frommen Patriarchen im Lande Uz. Wir hören von seiner Redlichkeit, die ihres Gleichen nicht hatte auf Erden, sowie von seinem grossen Reichthum, mit dem Gott ihn gesegnet.

V. 7 wird über der irdischen Scene der Himmel geöffnet. Wir nehmen im Geiste Theil an der himmlischen Rathsversammlung und lauschen einem Gespräche zwischen Gott und dem Satan. Eloah rühmt die tadellose Frömmigkeit seines Knechtes Hiob, Satan zieht sie nicht minder wie diejenige aller Frommen höhnend in Zweifel; Niemand diene Gott nur um seiner selbst willen, stets habe der Mensch den Hintergedanken, zum Lohn für seine Tugend reichlich gesegnet zu werden. Gott bestreitet diese Behauptung. Ansicht steht gegen Ansicht, der Mensch muss den Ausschlag geben in der Wette zwischen Gott und dem Satan, und widerwillig, cap. 2, 3 schickt Gott, vom Satan gereizt, Hiob in das Leiden, zum Erweise dafür, dass es eine Frömmigkeit gebe, welche unabhängig von allen Gütern dieses Lebens, in sich selbst Kraft genug habe, Gott treu zu bleiben. Nur eine Bedingung wird dem Satan gestellt: Hiobs Leben darf er nicht antasten; im Uebrigen ist die Form der Trübsal lediglich ihm überlassen.

V. 15 ff. berichten nun, wie Schlag auf Schlag das Unglück über Hiob hereinbricht. Er wird seiner Kinder, seines ganzen Besitzthums beraubt; aber bei alledem fällt er nicht von Gott ab, sondern sein Bekenntnis lautet: Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt.

Hiob hat sich bewährt, er hat den Beweis erbracht, dass seine Frömmigkeit nicht mit materiellen Interessen verquickt ist. Satan ist geschlagen.

Cap. 2.

V. 1—7 wiederholt mit fast denselben Ausdrücken die himmlische Rathsversammlung, wie sie cap. 1, v. 6 ff. bereits gegeben war. Der Verkläger Hiobs will sich trotz seiner Niederlage noch immer nicht beruhigen; er ist der Meinung, des Dulders Treue hätte ein Ende, sobald er körperlich leiden müsse: alles, was der Mensch habe, gebe er für sein Leben. Darauf erhält Satan die Erlaubniss, Hiob am Leibe zu strafen, so hart er wolle, nur solle er ihn nicht tödten. Der Dulder wird mit bösen Geschwüren vom Scheitel bis zur Sohle geschlagen.[1]) Aber auch jetzt giebt er Gott den Abschied nicht; mag auch sein Weib ihm das Nutzlose seiner Frömmigkeit höhnend vorhalten, Hiob versündigt sich nicht mit seinen Lippen, sondern bekennt ergebungsvoll: Wir haben das Gute von Gott empfangen und sollten nicht auch das Böse von ihm entgegen nehmen! v. 10.

V. 11—13[2]) berichten dann etwas wesentlich Neues: Hiobs Leiden ist ruchbar geworden. Auf die Kunde davon machen sich drei seiner Freunde, Eliphas von Thema, Bildad von Schuach und Zophar von Naema auf, ihren Freund zu trösten. Als sie ihn aber erblickt hatten und die ganze Grösse seines Jammers und Elends wahrgenommen, da verstummten sie und fanden kein Wort des Trostes. Sieben lange, bange Tage hielt das Entsetzen über einen solchen Glücksumschlag ihren Mund geschlossen.

Welches ist nun, so fragen wir, der beherrschende Gesichtspunkt im Prolog? Man ist darüber verschiedener Meinung. Auf den ersten Blick erscheint es am natürlichsten, anzunehmen, der Dichter habe in seiner Einleitung den Standpunkt angegeben, von dem aus wir das Ganze betrachten müssten. Und in der That, es giebt eine ganze Reihe Gelehrter, welche in diesem Sinne den Prolog zum Thema des Gedichtes machen. So z. B. Ebrard: das Buch Hiob als poetisches Kunstwerk, Landau 1858, Budde, Beiträge zur Kritik des Buches Hiob, Bonn 1876, S. 44 und 45. Smend, Studien und Kritiken, 1878, S. 153 ff., Delitzsch, Hiob, S. 3 ff., Volk, Commentar S. 3 ff. Wenn nun auch diese Erklärer in manchen Einzelheiten von einander abweichen, in der Hauptsache

---

[1]) Wie fast allgemein zugestanden, hat Hiob an der Elephantiasis (Aussatz) gelitten.

[2]) Zwischen v. 10 und 11 ist eine Pause zu setzen.

[3]) Es soll natürlich damit nicht gesagt sein, dass jene Erklärer den Grundgedanken des Prologs in gleicher oder auch nur in ähnlicher Weise bestimmen. Im Gegentheil, Volk polemisiert z. B. gegen Budde p. 4. Worauf es mir ankommt, ist lediglich dies zu constatieren, dass die oben genannten Gelehrten alle der Meinung sind, dass irgend wie schon in cap. 1 und 2 der Schleier des Geheimnisses, welcher über dem Leiden Unschuldiger gebreitet liegt, gelüftet, der endgültige Ausgang des Gedichts zur Beruhigung des Lesers angedeutet sei.

kommen sie überein, nämlich in der Fixierung der Grundabsicht des Prologs. Budde sei daher für Alle citiert. Nach ihm hat der Prolog, speciell die Himmelsscene, folgenden Sinn: „Allem voraus geht der Rathschluss Gottes, Hiob durch Leiden „zu läutern und zu fördern. Sobald er aber Hiobs dem Satan „gegenüber Erwähnung thut, macht sich bei diesem der Zweifel „an Hiobs Gerechtigkeit breit, und darauf hin lässt sich Gott „herbei, auch dessen Widerlegung durch die Prüfung Hiobs „in seine Ziele aufzunehmen" u. s. w. Indessen schon der Prolog selbst erhebt gegen diese Auffassung schwere Bedenken, die sich weiterhin noch verstärken werden. Budde verkennt Hiobs Unschuld. Dreimal, cap. 1,1, 1,8, 2,3 heisst es im Prolog, der Dulder sei תם וישר. Es bleibt also da nicht einmal die Relativität seiner Frömmigkeit, wie im Dialog (7,20, 14,16 ff., 19,4) angedeutet ist, kein Raum für die im tiefsten Grunde des Herzens schlummernde Sünde. (Dies auch gegen Cornill, Einleitung in das A. T. S. 223, welcher behauptet, Hiobs Sünde habe vielleicht nur noch nicht Gelegenheit gehabt, sich zu bethätigen). Der ganze Gedanke ist ohne Anhalt im Context eingetragen [1], wenigstens giebt sich der einfache Wortlaut alle Mühe, eine solche Auffassung unmöglich zu machen. Mit vollem Bewusstsein hat der Dichter Hiobs Frömmigkeit als eine absolute, makellose hingestellt. Von einer Läuterung des Dulders kann daher auf Grund des Prologs nicht gesprochen werden; das Leiden Hiobs hat es nicht einmal mit der Sündhaftigkeit als potentieller Anlage zur Sünde zu thun (Budde S. 49,1).

Wenn Budde ferner S. 45,2 behauptet, Gott habe von Anfang an etwas mit Hiob vorgehabt und sei dies schon dadurch angedeutet, dass Gott zuerst des Dulders Namen dem Satan gegenüber in den Mund nähme, so kann ich diese Argumentation nicht billigen (cf. Kuenen, historisch-kritische Einleitung in die Bücher des A. T. 3. § 100 S. 120). Warum soll Jahwe in der himmlischen Rathsversammlung dem Satan, dem unverbesserlichen Pessimisten gegenüber, nicht ohne jeden Hintergedanken die tadellose Frömmigkeit seines Knechtes gerühmt haben? Und endlich weisen Merx, das Buch von Hiob, pag. XIX und Meinhold, pag. 75 nicht mit Recht auf das ותסיתני[2]) cap. 2,3 hin, aus dem klar hervorgeht, dass Jahwe eigentlich nur widerwillig, vom Satan gereizt, sich dazu entschlossen hat, die Leidensprobe über den Dulder zu verhängen. Lässt diese Wahrnehmung etwa auf einen allen vorangehenden Plan Gottes schliessen, den er mit Hiob vorgehabt?

---

[1]) Wie wir später sehen werden, ist diese Fassung lediglich aus dem Verlauf des Gedichts gefolgert.

[2]) cfr. Ges-Kautzsch § 111, 3b.

Eine andre Auffassung des Prologs haben in wesentlicher Uebereinstimmung mit einander folgende Gelehrte geltend zu machen versucht: Goitein (der Optimismus in der jüdischen Religionsphilosophie 1890), J. G. Hoffmann (Hiob, Kiel 1891), Meinhold (das Problem des Buches Hiob, Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 1892), Kayser-Marti (Theologie des A. T. Dogma und Glaube § 59 S. 255) [1]. Als Repräsentant dieser Gruppe von Erklärern citiere ich Meinhold, welcher den Grundgedankan von cap. 1 und 2 folgendermassen formuliert: (S. 69) „Ist es möglich und denkbar, dsss ein Mensch Gott den Herrn verehrt, ohne irgend welchen Nutzen, ja vielmehr gerade Schaden davon zu haben?" Ist der Egoismus die Wurzel der Frömmigkeit oder nicht? Dieser Fassung des Prologs, welche sich eng an die Satansbehauptung cap. 1,10 anschliesst, wird man sich durchaus nicht verschliessen können; denn der gesammte Stoff von cap. 1 und 2 lässt sich diesem Gesichtspunkt unterordnen. Die Schilderung der peinlichen Frömmigkeit Hiobs cap. 1,1—6 dient dem Leser zur Orientierung dafür, dass Satan Unrecht hat mit seiner Verdächtigung des gerechten Hiob. Die Bewährung desselben cap. 1,15, 2,8 ff. führt dann den Thatbeweis für die Richtigkeit der Behauptung Gottes, dass die Frömmigkeit unabhängig sei vom Egoismus, ihre Wurzeln nicht in ihm habe.

Eine ganz andre Frage ist natürlich die, ob die Grundtendenz des Prologs auch für das übrige Gedicht massgebend sei. Meinhold, Kayser-Marti [2]) und Andere sind dieser Meinung; sie finden dann in den Ausführungen der Freunde gewissermassen die Kehrseite der Satansbehauptung cap. 1,10, während Hiob durch seine endgültige Bewährung den Beweis erbringt, dass der Fromme vergeblich fromm sei. Wir werden demgemäss im Lauf unsrer Untersuchung darauf zu achten haben, in wie weit diese Aufstellung berechtigt ist, dass das Leitmotiv von cap. 1 und 2 auch im eigentlichen Gedicht zur Durchführung gelangt sei.

Mit diesen Andeutungen über cap. 1 und 2 möchte ich mich vor der Hand begnügen, da eine eingehendere kritische

---

[1]) Goitein S. 6 fasst das Problem des Buches so auf, ob es eine uninteressierte Liebe zu Gott gäbe (nach König, Einleitung in das A. T. 1893 S. 413. J. G. Hoffmann schreibt S. 13: mit der Fürbitte Hiobs für seine Anschwärzer ist der letzte Beweis dafür erbracht, dass der Fromme umsonst fromm ist. Kuenen S. 118 bestimmt den Gesichtspunkt des Prologs dahin: Der Gerechte wird durch das Unglück und Leiden geprüft, in die Lage gebracht, die Aufrichtigkeit und Uneigennützigkeit seiner Frömmigkeit zu beweisen.

[2]) Kayser-Marti p. 255 schreibt: Das Problem ist demnach im tiefsten Grunde die Frage, ob Jahwe oder der Satan die richtige Auffassung der Religion habe, ob die Religion auf dem innigen persönlichen Vertrauen des Menschen zu Gott beruhe, oder ob sie nur darauf sich gründe, dass man aus der Frömmigkeit Nutzen ziehe.

Würdigung des Prologs (zu cap. 2, 11—13 vgl. pag. 12 f.) erst dann erfolgen kann, wenn das gesammte Buch geprüft und durchgesprochen ist. Näheres siehe daher am Schluß der Einzeluntersuchung. Es erübrigt nun noch die Stimmung Hiobs im Prolog kurz anzugeben. Nach dem ganzen Verlauf der Vorgeschichte ist Hiob ein durchaus frommer Mann, der sich mit einer Ergebenheit ohne Gleichen cap. 1,21. 2,10 in sein schweres Geschick findet.

Dialog.

Cap. 3.

Dem vorgezeichneten Plane gemäss gebe ich zunächst wieder kurz den Gedankengang dieser ersten Rede Hiobs (Monolog) an. Hiob verflucht die Anfänge seines Lebens und zwar (v. 4 und 5) den Geburtstag, v. 6—10 die Empfängnisnacht (vgl. Psalm 51,7). Möchten dieselben doch für immer finster (v. 5) [1]) ungesellig (v. 6, wo ich mit Merx des Parallelismus wegen יֵחַר nicht יִחַר lese) und unfruchtbar bleiben! Möchten die Tagesverflucher, welche selbst den Leviathan [2]) aufzuregen vermöchten, ihr unheilvolles Werk vollbringen und auch seinen Tag, der ja im Kreislauf der Jahre immer wieder kehrte, zu einem dies ater machen.

V. 3—10 hatte Hiob die Anfänge seines Lebens verflucht, den Wunsch ausgesprochen, niemals geboren zu sein, und wenn

---

[1]) V. 5 b M liest: כמרירי zusammengesetzt aus כ und einem Substantiv vom Stamm מר bitter sein. Merx sagt, das Wort sei Dittographie für כבמרי = Tagespriester. Am besten nennt man wohl eine Steigerungsform von כמר = schwarz zu sein an und übersetzt „Tagesverdüsterung".

[2]) Was ist mit dem Leviathan gemeint? Dillmann denkt (cfr. von Bohlen: das alte Indien 2.290) an einen Drachen, der Sonne und Mond verfolgen soll. Interessant sind die Bemerkungen H. Gunkels zu unsrer Stelle: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit S. 59. Er übersetzt: Die das Meer bezaubert halten (ים statt יום) mögen sie sc. die Nacht verfluchen, die Macht haben, den Leviathan zu erwecken. Das Meer d. h. der Leviathan liegt im Zauberschlaf, und die Engel der Tiefe haben Macht, ihn im Banne zu halten oder loszulassen, ihm seine Kräfte, die durch den Zauberschlaf gebunden sind, durch Gegenzauber wieder zuzustellen. Geschieht das, dann treten Naturerscheinungen wie die v. 9 geschilderten ein. Der Vers besagt etwa Folgendes: Hiob ruft die Engel der Tiefe (nicht etwa menschliche Beschwörer) auf, dem Leviathan Gelegenheit zu geben, die Nacht seiner Empfängnis zu vernichten. Ich erlaube mir folgende Gegenbemerkungen: die Aenderung יום in ים ist äusserst gewagt, im Text ist von Tag und Nacht die Rede und nicht vom Meer. העתידים braucht nicht zu heissen: von Gott bestimmt, sondern kann sehr gut vom Beruf der menschlichen Zauberer erklärt werden. Dass Tagesverflucher keine Nacht verfluchen könnten, ist doch wohl kaum beweiskräftig zu nennen. Im Uebrigen vergleiche zu unsrer Stelle Gunkel pag. 61. Litterarisch dürfte unsre Stelle wohl von Jer. 20,14 ff. sein. cfr. Hoffmann pag. 30.

das nicht möglich, so klagt der Dichter in steigendem Affekt warum hat Gott ihn nicht von Mutterleibe an (v. 11) sterben lassen, wie eine verscharrte Fehlgeburt v. 16.[1]) Wäre er doch todt, wie lieblich wäre ihm dann das Loos gefallen im Vergleich mit der ruhelosen Qual v. 23 seines jetzigen trostlosen Lebens. Mit einem gewissen grimmigen Behagen malt Hiob sich den Gedanken aus, wie ruhig und sanft doch eigentlich die Todten schliefen, im Grabe rasteten ohne Unterschied, ob Fürst ob Bettler (v. 11—17). Freilich, so wenig wie der Wunsch, ungeboren zu sein, ist der Wunsch, todt zu sein, erfüllbar. Zum zweiten Mal sieht sich Hiob zu einer Restriktion genöthigt v. 20; und kann er weiter nichts thun, eins vermag er noch: in ungezügelter, ungehemmter Klage seinem wilden Schmerz Luft machen. Warum geht der Tod in so unbegreiflich erbarmungsloser Weise an ihm sowie an allen vorüber, welche nach ihm eifriger suchten als nach Schätzen v. 21. Warum hat Eloah (man beachte die directe Nennung Gottes) ihn rings umzäunt[2]), so dass ihm keine Aussicht auf Rettung mehr bleibt? v. 23. Warum kommt grade das Furchtbarste, wovor Hiob Grauen empfindet, über ihn? v. 24—26. Auf alle Fragen und Klagen findet der Dulder keine Antwort.

Stellen wir uns nach dieser Uebersicht über den Gedankeninhalt des Kapitels die Kerngedanken zusammen, so sind es etwa folgende:

1. Hiob klagt über die furchtbare Schwere seines Leidens und wünscht sich den Tod.

2. Hiob klagt, weil ihm sein Leiden zum Problem geworden, das er nicht zu fassen vermag, vgl. das emphatische לָמָּה an der Spitze von v. 11 und v. 20, den beiden Hauptcäsuren der Rede.

3. In Hiobs Klage mischt sich schon v. 23 eine leise Anklage gegen Gott. Zwar nennt er nur einmal, gleichsam verstohlen, seinen Namen, aber es macht sich doch deutlich im ganzen Tenor der Rede bemerkbar, dass sie von dem Gesichtspunkt aus entworfen ist: Gott hat mich in unfasslich willkürlicher Weise ins Elend gestürzt. Hiob steht gewissermassen am Rande des Abgrunds; er braucht nur noch einen Schritt zu thun, um in die Tiefe der נְבָלָה zu versinken. Dass dies

[1]) V. 16 stelle ich mit Hoffmann (gegen Dillmann) hinter v. 12. Dort ist er nicht „übel", sondern einzig sachgemäss placiert.

[2]) Mit Recht bemerkt Meinhold pag. 80 zu unsrer Stelle, dass der Ausdruck בעדו ויסך אלוה cap. 3,23 auf cap. 1,10 anspiele: „Der Dichter hat damit ausserordentlich fein die Stimmung des Hiob gezeichnet. Die Umzäunung ist cap. 1,10 ein Zeichen göttlichen Wohlwollens, die Erinnerung daran ist Hiob geschwunden, die Umzäunung ist eine feindliche, er kennt Gott nur noch als seinen Feind."

geschieht, dafür sorgen Hiobs Freunde vgl. die folgende Ausführung und S. 24.

In welchem Verhältniss steht die Stimmung Hiobs in cap. 3 zu derjenigen in cap. 1 und 2? Zunächst ist schon bei oberflächlicher Betrachtung leicht zu ersehen, dass ein gewaltiger Umschwung in der Gesinnung des Dulders sich vollzogen haben muss. Cap. 2,10 hatte Hiob sich noch einmal voll und ganz zu seinem Herrn bekannt mit einer Ergebenheit, die ihres Gleichen sucht, — cap. 3,1 erfolgt der Ausbruch der leidenschaftlichsten Klage, in der ziemlich unverblümt Gott der Hartherzigkeit und Grausamkeit geziehen wird. Vom dritten Kapitel gilt kaum noch die Formel: „Bei alle dem versündigte sich Hiob nicht mit seinen Lippen" (cap. 1,22, cap. 2,11). Hiobs Stimmung also eine total veränderte. Wann ist dieser Umschlag in Hiob erfolgt? Der Dichter hat in den Versen cap. 2,11—13, welche zwischen dem letzten schönen Bekenntniss Hiobs und seiner leidenschaftlichen Klage liegen, nur im Allgemeinen den Zeitpunkt fixiert, ohne nähere Angaben zu machen. Ebenso hat er zur Erklärung des Wechsels in Hiobs Seelenstimmung uns keine sicheren Handhaben im Text zu Theil werden lassen. Wir sehen uns also genöthigt, aus rein sachlichen Motiven heraus die Wandlung, welche sich in Hiobs Innerem vollzogen hat, zu begreifen. Zwei Faktoren scheinen mir in diesem Falle wichtig zu sein, und zwar 1) ein psychologischer und 2) ein persönlicher.

Sicherlich wird Hiob, als das Unglück Schlag auf Schlag über ihn hereingebrochen war, sich die Frage nach dem Warum? seines Leidens vorgelegt haben. Er war sich keiner Schuld bewusst; er konnte also sein Elend nicht als verdiente Strafe für begangene Sünden ansehen, sein Leiden war ihm ein dunkles Räthsel. Sicherlich wird sich auch frühzeitig in ihm die Scepsis geregt haben, aber glaubensvoll hat er allen Zweifel niedergekämpft, und wenn wir uns fragen, welcher Gedanke dem Hiob wohl Kraft und Muth gegeben haben wird, auszuharren bei seinem Gott, so werden wir nicht fehlgreifen, wenn wir daran erinnern, dass neben dem Bewusstsein seiner Unschuld dem Dulder noch eine Hoffnung blieb: der Rath und der Trost seiner Freunde. Mochten Alle ihn verlassen, mochte selbst sein Weib cap. 19, 18 sich von ihm abgewandt haben, auf die persönliche Liebe und Zuneigung des Eliphas, Bildad und Zophar durfte er doch noch bauen. Allein, als die drei kamen und vom Entsetzen übermannt kein Wort des Trostes und des Mitleids über ihre Lippen brachten, da merkte Hiob, dass hinter ihrem Schweigen Theorie steckte, dass sie auf ihn den fruchtbaren Schluss anwandten: Wer im Unglück ist, hat es verdient: post hoc, ergo propter hoc. Diesen Satz, unter dessen Bann Hiob selbst gestanden, wollte und konnte er nicht

auf sich anwenden, sein reines schuldloses Gewissen gab es nicht zu, sein Leiden als ein Strafleiden anzusehen.

Aber wie ein Verzweifelnder auch den leisesten Hoffnungsschimmer festzuhalten sich bemüht, so auch Hiob. Noch hatten ja die Freunde nicht gesprochen, vielleicht, dass er sich in ihnen nicht getäuscht, dass seine Klage ihr Herz gerührt, sie zum Sprechen nöthigte, das bange Schweigen endlich auch von ihrer Seele gebrochen würde. Und so geschah es. Cap. 3 hat demgemäss die Aufgabe, den Kreis der Gespräche zu eröffnen, die Freunde zu nöthigen, Stellung zu Hiobs Position zu nehmen, welche er im Gegensatz zu seiner cap. 1 und 2 bekundeten Stimmung soeben dargelegt.

Cap. 4 und 5. (Eliphas.)

Eliphas, der älteste [1]) der drei Freunde Hiobs, ergreift nunmehr das Wort. Er kann nicht länger schweigen, Hiobs leidenhaftliche Klage cap. 3 bedarf der Zurückweisung v. 2b נִסָּה Pi. 3 Perf. m. S. (Nicht Niphal). Statt דָּבָר lese ich דַּבֵּר Inf.-Piel und übersetze: versucht man.

Was hat nun Eliphas dem Hiob zu sagen? Nach vorgebrachter Entschuldigung, weshalb er überhaupt das Wort ergreife, spricht er sein Befremden darüber aus, dass Hiob jetzt, wo das Leiden an ihn gekommen sei, so kleinmüthig und verzagt sich zeige. (v. 4.)

Er habe es doch sonst gut verstanden, andere, welche sich im Unglück befanden, zu trösten. Hiob solle doch einmal an seine Erfahrung appellieren (cfr. den Imperativ (v. 7) זכר). wo wäre je ein Unschuldiger umgekommen, [2]) wohl aber wären die Frevler stets untergegangen. [3]) Man beachte übrigens die problematische Fassung des Gedankens: Ist nicht deine Frömmigkeit deine Zuversicht? [4]) etc. Die Aeusserung ist absichtlich unbestimmt gelassen.

V. 7—11 sind ungemein wichtig, enthalten sie doch für die gesammten Reden der Freunde das ein für allemal gültige

[1]) cfr. cap. 15,10, in welchem Verse man wohl mit Recht eine Anspielung des Eliphas auf sein hohes Alter findet: Auch Greise, auch Alte sind unter uns, älter als dein Vater an Tagen.

[2]) Zu manchen Concessionen war das Dogma geneigt, aber in dem einen Punkte blieb es fest auf seiner Meinung bestehen: niemals konnte ein Frommer dem Endschicksal des Frevlers verfallen, den Tod des Verbrechers sterben. cfr. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten I 92, 93.

[3]) Das Bild von der Löwenfamilie wird von Merx pag. 16 seiner Strophentheorie zu Liebe willkürlich geopfert. Die Deutung von Smend pag. 490 ist mir unklar geblieben.

[4]) Unannehmbar ist die Construction von Delitzsch: Ist nicht deine Frömmigkeit, deine Zuversicht, deine Hoffnung und Rechtschaffenheit etc. Wozu aber 6a mit zwei Prädikaten überlasten? Uebrigens lese man: ו vor תקותך statt vor תם.

Programm, welches sich kurz dahin zusammenfassen lässt: der Gute besteht — der Frevler vergeht. In gewissem Umfang sind nun aber alle Menschen Gott gegenüber unrein, sündig und schuldbeladen, sind doch nicht einmal Engel und Himmel makellos lauter in des Heiligen Augen. Auf alle Fälle also ist auch Hiob nicht frei von Schuld und Missethat, warum klagt er da so leidenschaftlich, als wäre ihm mit seiner Heimsuchung etwas Ausserordentliches widerfahren, warum sträube er sich so heftig, seine Schuld einzugestehen, wo doch alle Menschen Sünder? — Cap. 5. — Sind aber alle Sterblichen ohnmächtig und verderbt, sind selbst die Engel unrein in Gottes Augen, welche Thorheit, dann sie etwa um Hülfe in der Noth anrufen zu wollen! Je leidenschaftlicher und eifriger man (Hiob) das thue, um so mehr beweise man (er) sich als ein פתה, den seine קִנְאָה tödte. Ein solcher Mensch müsse in der That zu Grunde gehen. Zum Belege dafür bringt Eliphas nun ein im Einzelnen kaum noch deutbares Beispiel aus seiner eigenen Erfahrung v. 3—8. [1])

Mit 5,8 beginnt dann der zweite verheissungsvolle Theil der Rede des Themanitischen Weisen. Gott ist nicht so schlimm, wie Hiob ihn sich vielleicht denkt; er lässt sich erbitten vgl. zu diesem Gedanken Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten I, 92, 93. Wenn Hiob sich bussfertig Jahwe naht cap. 5,17 ff., ihm seine Schuld bekennt, wenn er das Leiden als eine heilsame מוסר (vgl. Prov. cap. 1,2, 4,13. 23, 6,23) ansieht, dann wartet seiner noch ein herrliches Loos, eine glänzende Restitution durch Gottes Gnade. Näheres zu v. 17 ff. vgl. Elihureden.

Welches sind nun die Grundgedanken und der Zweck der Rede des Eliphas?

Er wollte (vgl. den Eingang) dem Hiob zu Gemüthe führen, wie gefährlich und thöricht seine Klage cap. 3 gewesen wäre; denn 1) wäre er thatsächlich unschuldig (vgl. Inhaltsübersicht zu 4, 6 ff.), nun dann müßte er ja aus seiner eigenen Praxis und Erfahrung heraus wissen, daß seine Restitution nicht ausbleiben könne. Wo wäre je ein Frommer umgekommen? Gott ist gerecht.

2) wäre Hiob aber schuldig, und dass dies die eigentliche Meinung des Eliphas ist, geht nicht nur aus der Länge der

[1]) Von der Originalität dieses Abschnittes habe ich mich bisher nicht überzeugen können. Er sprengt den Zusammenhang. Eliphas hatte ausgeführt, dass Hiob weder bei den Menschen 4,17 ff. noch bei den Engeln cap. 5,1 Hülfe finden können, und 5,8 heisst es dann weiter: aber ich (sc. im Gegensatz zu dem פֹּתֶה) würde meine Sache Gott vortragen u. s. w., er kann ja allein helfen, er hat ja die Macht dazu v. 9 ff. Was soll zwischen diesen beiden Gedanken das Beispiel vom Untergang des Frevlers? kommt es nicht unerträglich nachgeklappt? Motiviert mag der Einschub sein durch das Interesse, jede bildliche Erklärung des Ausdrucks יהרוג בעש abzuschneiden. Dieser Satz ist auf direkte Offenbarung in einem Nachtgesicht zurückgeführt.

an der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts orientierten Darlegung 4, 17 ff, sondern auch aus der zum Theil persönlich gehaltenen Wendung cap. 5, 16 ziemlich deutlich hervor, nun dann hätte Hiob erst recht keinen Grund, so laut und ungestüm zu klagen resp. anzuklagen, 3, 23; denn das wußte er doch auch aus seiner Erfahrung, daß den Frevler sein Geschick ereilte. Gott ist gerecht.

Aber mit dieser düsteren Aussicht soll die Rede nicht schließen. Im Gegentheil, sie enthält am Ende noch einen Ausblick in eine schöne Zukunft. Wenn Hiob sich nur entschließen könnte, seine Schuld reumüthig einzugestehen, sein Leiden als ein Zuchtleiden demüthig hinzunehmen, dann würde der Ausgang seines Lebens herrlicher sein, als sein Eingang. Um nun den Dulder dazu zu bewegen, seine Sünde zu bekennen, erinnert ihn Eliphas an zweierlei. Erstens an die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschheit, zweitens an die Mühseligheit des Menschenlebens überhaupt cf. 5, 7.

In zwiefacher Hinsicht scheint mir cap. 4 u. 5 für den Gang des Buches im Ganzen von einschneidender Bedeutung zu sein.

1) Das Programm der Freunde wird endgültig entwickelt und zwar vom theocentrischen Gesichtspunkt aus: Gott ist gerecht und vergilt einem Jeden nach seinem Thun. Darum gilt auch der Satz: Wie der Mensch lebt, so ergeht es ihm, der Frevler vergeht, der Fromme besteht. Ein Leiden Schuldloser giebt es nicht, das widerspräche Gottes Gerechtigkeit. Das Problem also, unter welchem der thatsächlich fromme Hiob sich abquält, wird damit ein für allemal rundweg geleugnet.

2) Die Intention der Freundesreden wird durch die programmmäßige Ausführung des Eliphas klargelegt: Hiob soll zum Geständniß seiner Schuld gebracht werden (denn ohne solche wäre sein Leiden unverständlich, weil mit Gottes gerechtem Walten unvereinbar. Des Dulders Unschuldsbeteuerungen, im Grunde eine frevelhafte Anklage gegen Eloah vgl. cap. 3, 23.

Cap. 6. u. 7. (Hiob.)

Durch beide Capitel geht ein Zug schmerzlicher Enttäuschung. Seine Unschuld ist nicht rückhaltlos anerkannt, vielmehr hat er deutlich gefühlt, dass auch auf ihn die landläufige Vergeltungslehre angewandt würde; eine befriedigende Erklärung seines Leidens ist ihm nicht gegeben, seine bittere Klage nicht verstanden, vielmehr sachlich und kühl zurückgewiesen. Des Dulders letzter Hoffnungschimmer (vgl. pag. 10) dem Erlöschen nahe.

Inhaltsübersicht zu cap. 6 und 7.

V. 1—4. Hiob beschwert sich darüber, dass die ungeheure Grösse seines Leidens von Eliphas mit keiner Silbe gewürdigt sei (vgl. cap. 7). Er klage doch (v. 5) wahrlich nicht umsonst (Anspielung auf cap. 5,7); an seinem Wunsche, todt zu sein, müsse er test halten (cap. 3), hätte er dann doch wenigstens den Ruhm gerettet, bis ans Ende des Heiligen Worte nicht verleugnet zu haben v. 10 b, so aber, wie die Dinge jetzt lägen, fühle er es deutlich, an den Marken seiner Kraft zu stehen, habe ihn doch auch seine letzte Hoffnung aller Wahrscheinlichkeit nach betrogen: der Trost und der Zuspruch der Freunde. Er könne nach den Ausführungen des Eliphas nicht anders urtheilen, als dass sie sich ebenso treulos gegen ihn erwiesen, wie wasserleere Wüstenbäche an den Caravanen Thema's v. 14. ff.[1]) Und doch: habe er von ihnen etwa Ausserordentliches verlangt? mit nichten. Geld und Gut habe er von ihnen keineswegs gefordert, nein, nur aus ihrer Weisheit habe er eine befriedigende Erklärung für seine unsägliche Trübsal schöpfen wollen. Sie sei ihm bisher versagt; wollten die Freunde etwa Worte eines Verzweifelten wägen? das wäre verkehrt; denn dem Verzagenden und dem, der die Furcht vor dem Allmächtigen aufgiebt, gebührt von seinen Freunden Liebe. (So Hirzel, Schlottmann, Reuss.) An solcher echten herzlichen Theilnahme hat es Eliphas gänzlich fehlen lassen v. 27. Wie kränkend aber sind die Worte eines Tadlers (יֹסֵר zu lesen), zumal wenn sie aus Freundes Mund kommen. Aber dem ungeachtet kann Hiob die Hoffnung noch immer nicht definitiv aufgeben, und so bittet er denn v. 29 die Dreie: Kehret doch um, erklärt mir den Grund meiner Trübsalsklagen, noch vermag ich Recht und Unrecht nicht zu unterscheiden (v. 29 b lies בִּי statt בָהּ).

Cap. 7. Der rührende Appell an seiner Freunde Herz hat Hiob unwillkürlich weicher gestimmt, und diese seine Gesinnung findet auch in dem ersten Theil unsres Capitels Ausdruck, um dann jäh ins entgegengesetzte Extrem umzuschlagen v. 11 ff. Eliphas hatte Hiob cap. 5,7 auf die עָמָל des menschlichen Lebens überhaupt hingewiesen; allein, so geneigt der Dulder auch ist, diesen Satz zuzugeben — unser Dasein, das

---

[1]) V. 14 b macht exegetisch Schwierigkeiten. ו gleich alioqui ist unbelegbar (Ps. 51.18, 143.7 ist ו consecutiv (Dillmann). Delitzsch übersetzt wie fast allgemein zugegeben ist, unrichtig: sonst könnte er die Gottesfurcht aufgeben. J. G Hoffmann erklärt pag 44: Nein, nicht zu helfen ist mir, da man seinem Freunde Mitleid weigert, er ändert cfr. Tharg. Vulg. Pesch. und 1. Sam. 16, v. 1. למאס [למכ] מרעהו חסד. Allein, ganz abgesehen davon, dass diese Conjectur gewaltsam ist, passt sie auch kaum dem Sinne nach in den Zusammenhang; so entschieden spricht Hiob noch nicht zu Eliphas cfr. v. 29.

Dasein eines Fröhners —, zur Erklärung seines furchtbaren Looses reicht eine so allgemein gehaltene Behauptung nicht aus. Hat doch Hiob ausser den alltäglichen Leiden und Mühen, die Keinem erspart bleiben, auch noch die Qual der Elephantiasis zu ertragen, welche ihm Tag und Nacht keine Ruhe lässt (v. 5, 13, 20). So siecht er denn schnell der hoffnungslosen Scheol entgegen (vgl. Schultz, alttestamentliche Theologie pag. 697 ff). Je mehr sich nun aber Hiob in die Furchtbarkeit seiner trostlosen Lage versenkt, und je weniger er sich überzeugen kann, sein Schicksal durch Frevelthat verdient zu haben, um so mächtiger reift in ihm der schon lange nur noch mühsam unterdrückte Entschluss, direct und unumwunden Gott als den Urheber seiner Trübsal zur Verantwortung zu ziehen v. 11 ff. Zwei Vorwürfe sind es, wenn ich recht sehe, die Hiob gegen Jahwe vorbringt. 1) Warum bewacht ihn dieser (vgl.. cap. 3,23) als wäre er ein gefährliches Ungethüm (תנין). Hiob bedarf der Sorgfalt des Menschenhüters nicht, was ist überhaupt der Mensch, dass der Allmächtige seiner gedenkt, (ironische Anspielung auf Ps. 8,5) jeden Morgen an ihm Musterung hält, v. 18, nicht einmal so lange von ihm ablässt, dass er in Ruhe seinen Speichel verschlucken kann v. 19.

2) V. 20 ff. (Replik auf die Betonung der allgemeinen Sündhaftigkeit durch Eliphas). Hiob leugnet gar nicht, in gewissem Umfange ein Sünder zu sein; (hier liegt eine leise Discreponz mit dem Prolog vor, welcher den Dulder für absolut schuldfrei erklärt, aber, was hilft diese Erkenntnis? Das Räthselhafte seiner schweren Heimsuchung wird Hiob dadurch nicht erklärt, im Gegentheil nur noch vermehrt. Denn, wenn einmal die Correspondenz zwischen sittlichem Thun und factischem Ergehen der untrügliche Massstab für die Beurtheilung der göttlichen Gerechtigkeit sein soll, so kann Hiob dem, in seinem Gewissen gebunden, nicht zustimmen. Er ist sich nicht bewusst, Missethaten begangen zu haben, welche eine so schwere Heimsuchung, wie sie ihn betroffen, nach sich ziehen könnten. Ja, selbst gesetzt den Fall, er hätte sich arg verfehlt, so muss er doch noch fragen: warum vergiebt ihm Gott nicht, sondern macht ihn zu seiner Zielscheibe?

Zwei Verse sind mir in diesem Capitel noch besonders wichtig,[1]) nämlich 8 und 21b. v. 8. Nicht wird mich schauen (שׁרר cfr. cap. 17,15, 20,9) das Auge dessen, der mich, d. h. nach mir sieht. Man hat darüber gestritten, ob das Sehen und Suchen mit den Augen hier in freundlichem oder feind-

[1]) In gewisser Weise giebt auch Merx: (Das Gedicht von Hiob 1868) der sonst c. 3—14 als diejenigen bezeichnet, in welchen Hiob am schärfsten gegen Gott vorgeht (Position der Allmacht cfr. p. XXIV) das Vorhandensein eines unerschütterlichen Fonds von Gottvertrauen in Hiobs Innern zu. Lässt er doch rein aus sich selbst den Dulder sich zu einer inhaltsreicheren Vorstellung von Gott sich durcharbeiten (II Gesprächsgang).

lichem Sinne gemeint sei. Ich möchte mich für die ersteer Ansicht entscheiden. Man beachte den Zusammenhang mit v. 7a. Dort war die Klage laut geworden: nach dem Tode kann man nichts Gutes mehr von Gott empfangen. (Deutlich ist hier jede Auferstehungshoffnung abgeschnitten vgl. besonders v. 10.) Diese Thatsache müsste für Gott ein Beweggrund sein, sich Hiobs noch vor seinem Sterben in Gnaden zu erbarmen. Nimmt man noch hinzu, dass die Stimmung des Dulders in der ersten Hälfte unsres Capitels weicher ist, als am Schluss und Anfang seiner ganzen Erwiderung, und dass Deut. 11,12 שׁרר im Sinne des gütigen nach Jemand Ausschauens vorkommt, so wird man es nicht für unmöglich erklären können, dass Hiob hier schmerzlich bewegt durch die Schilderung seines elenden Looses Gott habe zur Milde stimmen wollen. v. 21 b spricht sich noch deutlicher in diesem Sinne aus. Hiob begründet an dieser Stelle seine vorwurfsvolle Klage v. 21 a, warum Gott ihm seine Sünde nicht vergebe, mit dem Hinweis auf sein baldiges (עַתָּה) Ende. Wäre Hiob todt, dann würde Gott vielleicht noch einmal freundlich nach ihm suchen. Umsonst! Die Scheol giebt keines ihrer Opfer jemals wieder frei. Letzterer Gedanke macht es meiner Ansicht nach evident, dass das Suchen Gottes nach Hiob ein Zeichen seiner Gnade ist, denn wäre hier ein feindliches Forschen gemeint, dann begriffe man nicht, warum Hiob das Trostlose des Lebens im Scheol, welches er kurz vorher so heftig beklagt, nicht als etwas gewerthet hat, was ihn mit Freude erfüllte, weil es ihn vor Gottes Nachforschungen sicherte. Hiob rechnet also, und das ist mir wichtig für die Beurtheilung des ersten Gesprächsganges, überhaupt noch mit Gottes Gnade.[1])

Es erübrigt noch, die Grundgedanken von cap. 6 nnd 7 kurz herauszustellen.

1) Hiob klagt, dass die Schwere seines Leidens von den Freunden so gänzlich bei ihrem Tadel ignoriert sei; er habe allen Grund zu jammern zumal jetzt, wo sie seine letzte Hoffnung, ihn aller Wahrscheinlichkeit nach hintergangen.

2) Dieser Gedanke, von allen verlassen, jedes Trostes bar seinen furchtbaren Leiden hoffnungslos erliegen zu müssen, überwältigt Hiob so, dass er, über cap. 3 weit hinausgehend, rückhaltlos offen gegen Gott murrt und klagt.

3) So gewiss also Hiob auf dem Wege der Gottentfremdung ein gut Stück vorgeschritten ist, (cap. 6 und 7) so gewiss ist doch auch seine gottfeindliche Gesinnung noch nicht

---

[1]) Gegen Meinhold, welcher Hiob im ersten Gesprächsgang eine Stellung zu Gott einnehmen lässt, wie Satan sie haben wollte pag. 106.

Es gilt hier vor allem, das persönliche Element in unsern Reden zu würdigen. Für Hiob ist cap. 6 und 7 die furchtbare Grösse seines Leidens noch die Hauptsache. Nur in diesem Sinne lässt er sich cap. 7,11 ff. auf den eigentlichen Debattepunkt ein (wie die Gerechtigkeit Gottes vereinbar

völlig consolidiert. Neben der Hauptströmung seiner Gedanken, welche sich wider Gott kehrt, läuft noch cfr. cap. 6,10, 7, 8,21 b eine Nebenströmung her, welche den Rest seines ursprünglichen Gottvertrauens noch deutlich erkennbar in sich birgt. Zwei Seelen streiten in des Dulders Brust.

Cap. 8. (Bildad.)

Den Freunden ist der Umschwung in Hiobs Stimmung nicht entgangen, sie haben es wohl herausgefühlt, dass ihr Widerpart die Spitze seiner Worte gegen Gott gerichtet, ihn der Ungerechtigkeit und Willkür geziehen habe.

Inhaltsübersicht.

Es ist eine freventliche Thorheit, behaupten zu wollen, Gott beuge das Recht v. 3. Nein, Eloah ist unter allen Umständen צדיק, und eben darum vergilt er auch einem Jeden nach seinem Thun. Aus dem Endschicksal eines Menschen kann man mit unfehlbarer Sicherheit einen Rückschluss auf seinen sittlichen Werth machen. Schroff und lieblos wird dann dieser Canon v. 4 auf Hiobs Söhne und Töchter angewandt. Sind sie umgekommen, nun, so sind sie eben Frevler gewesen. Gott ist unter allen Umständen gerecht.[1])

V. 5 geht Bildad dann auf Hiobs Lage ein. Wenn dieser (man beachte die problematische Fassung) Gott sucht (Anspielung auf den das umgekehrte Verhältniss setzenden V. 7,21), wenn er rein ist von Sünde, dann, aber nur dann, wird sein Leiden in Herrlichkeit enden v. 7. So haben es die Alten,

---

sei mit den Schicksalen des Menschen). Er kann sein Loos nicht begreifen; und die Freunde, so sehnlich er auf ihren Trost gewartet, kein Wort der Theilnahme haben sie vorgebracht, vielmehr graue Theorie gepredigt, welche Hiob im Bewusstsein seiner Unschuld nicht für sich zutreffend erachten kann. Was sie sonst etwa noch zur Erklärung seines Unglücks vorgebracht, den allgemeinen Hinweis auf die Sündhaftigkeit und die Mühseligkeit des menschlichen Lebens hat er, als für seine aussergewöhnliche Lage durchaus nicht passend, abgewiesen cap. 7. Haben somit die Freunde sich als leidige Tröster erwiesen und ist seine letzte Hoffnung, wie ziemlich sicher feststeht, hinfällig geworden, hat Gott, der Urheber seines Leidens, ihm auch diesen Trost genommen, nun, so will Hiob auch alle Rücksicht fallen lassen, Gott seine Grausamkeit offen vorhalten. Das Benehmen der Freunde gegen Hiob treibt seinen Groll gegen Jahwe, der gewiss schon lange des Dulders Innerstes bewegt, an die Oberfläche hervor, bringt ihn unumwunden zum Ausbruch. vgl. die schöne Ausführung bei Meinhold pag. 81—83 f.

[1]) Es ist interessant, zu beobachten, wie die Freunde an sich richtige Grundsätze vertreten, die aber, so wie das Werk nun einmal angelegt ist, eine starre Anwendung auf den bestimmt vorliegenden Fall nicht unbedingt zulassen. Gewiss ist Gott gerecht, auch dem Hiob gegenüber, nur lässt sich sein Walten für den Menschen oft nicht begreifen, sicherlich aber nicht in feste dogmatische Formeln zwängen.

die ergrauten Väter [1]) in der Gemeinde, den Bildad gelehrt und so ist es auch richtig: Der Gute besteht, der Frevler vergeht. Nach diesem Grundsatz muss Jedermann, also auch Hiob beurtheilt werden. Die Möglichkeit seines unschuldigen Leidens wird a priori als verkehrt abgewiesen und nicht in Betracht gezogen.

Die Rede Bildads, welche wesentlich Neues nicht bringt, sondern nur das Thema des Eliphas variirt, enthält etwa folgende Gedanken:

1) An Gottes Gerechtigkeit zu zweifeln ist ein Frevel, er vergilt Allen nach Verdienst. Anwendung dieses Satzes auf Hiobs Kinder. v. 4.

2) Wer fromm seine Schuld bekennt, der hat eine gesegnete Zukunft zu erwarten; wer aber ein Frevler bleibt und sich verstockt, der geht trotz scheinbaren Glücks v. 16 elend zu Grunde (Gedanke des zweiten Gesprächsgangs) auffälliger Weise vorweg genommen, daher auch zwei Pflanzenbilder zur Illustration verwerthet v. 11 und v. 16, sonst immer nur eins vgl. 5,6. 15,92. 18,16 etc.) So haben es die Alten gelehrt, so bestätigt es die Erfahrung.

3) Dunkel wird v. 11 angedeutet, dass Hiob, falls er nicht תם sei, als Frevler zu beurtheilen sei. [2])

Excurs. Meinhold hatte behauptet, dass auch im Dialog das Interesse sich auf die Frage concentriere, ob es eine Frömmigkeit gebe, die ihre Wurzel nicht im Egoismus habe. Wir haben diesen Gedanken bisher nicht durchgeführt gefunden. Nicht das Wesen menschlicher Frömmigkeit ist in den vorhergehenden Capiteln discutiert worden, nicht darauf Gewicht gelegt, ob man fromm bleiben könnte, wenn man alles verloren, was dem Leben Glanz und Schimmer verleiht — Hiob hatte ja auch durch die That bewiesen cap. 1 und 2, dass das möglich sei, — nein, der Streitpunkt war ein anderer, drehte sich um die Frage: ist Gott gerecht, giebt es ein streng durchgeführtes Vergeltungsgesetz für Gute und Böse? Mit andern Worten: war der Gesichtspunkt des Prologs anthropocentrisch, so der des Dialogs theocentrisch.

Cap. 9 und 10. (Hiob.)

Eliphas cap. 4,17 und Bildad cap. 8 haben Hiob auf die göttliche Gerechtigkeit verwiesen. Mit furchtbarer Ironie nimmt dieser seine Gegner beim Wort (vgl. cap. 26 pag.) Wohl ist Jahwe gerecht, aber das ist für Hiob keine tröstliche,

[1]) Hat sich Eliphas auf Inspiration berufen, so Bildad auf die Tradition.

[2]) Bemerkenswerth ist bei cap. 8 auch der Umstand, dass Bildad so wie überhaupt die Freunde sich ganz auf das für sie Wichtige baschränken. Dem Dulder eine Erklärung seines Elends, eine milde Deutung ihm zu Theil werden zu lassen, kommt ihnen gar nicht in den Sinn. Sie kümmert das Einzelschicksal nur als Beispiel ihres Dogmas.

sondern eine niederschmetternde Wahrheit, wenn man bedenkt, wie es mit der göttlichen Gerechtigkeit und ihrer Bethätigung bestellt ist. Gewiss, so viel ist richtig: Gott gegenüber kann kein Mensch gerecht sein v. 2, Niemand kann ihm eins auf Tausend antworten v. 3, ihm ungestraft trotzen, aber warum ist das nicht möglich? einfach darum nicht, weil Gott Macht vor Recht gehen lässt, seine welterhabene Kraft mit despotischer Launenhaftigkeit missbraucht. V. 5—14 schildert dann lauter Zerstörungsthaten, die Gott in seinem Willkürregiment vollführt. Wenn's ihm gefällt, macht er die Berge und die Erde erbeben v. 5 und 6, lässt Sonne und Mond ihren Schein verlieren v. 7. Majestätisch schreitet er dahin über die Höhen des Meeres, er kann es ja, müssen sich doch selbst Rahabs[1]) Helfer unter ihn beugen. Ja, in der That, Eliphas hatte Recht, wenn er salbungsvoll den Hiob auf den Allmächtigen verwies cap. 5,9, der grosse Dinge thut, die nicht zu erforschen sind. Gewiss, mit Gott kann Niemand rechten, Hiob weiss es, dem Allmächtigen kann er nicht trotzen, dieser würde ihn elend zermalmen, ihn im Sturmwind anschnauben, seine Wunden ohne Ursach mehren (diese Verse sind für mich entscheidend für die Beurtheilung des Abschnittes 5—14. Hiob kann in demselben unmöglich einen Lobpreis Gottes angestimmt haben und dann auf einmal wieder so furchtbare Anklagen gegen den Höchsten schleudern. (Gegen Dillmann, Kuenen etc.) — Und doch kann Hiob auch sein Recht nicht erzwingen, eins vermag er wenigstens noch: Gott, der ihn ohne Ursach verfolgt, ins Angesicht bezeugen: ich bin unschuldig. (v. 21.)

(Hiob spricht hier ganz radikal wie im Prolog.) Allein, was den Dulder am schmerzlichsten bewegt, ist der Umstand, dass nicht nur er, sondern auch noch viele Andere ausser ihm von Gott vergewaltigt werden, ist es demselben doch ganz gleich, ob er einen Frommen oder einen Bösen ins Unglück bringt. Ja, er lacht noch schadenfroh des Jammers seiner Opfer v. 23. Hauptsächlich aber hält es Gott doch mit den Frevlern, die Erde ist in ihre Hand gegeben, die Richter sind bestochen etc.

Ueber den Zusammenhang von v. 24 und 25 vgl. pag. Hiob sieht v. 25 ff. die Nutzlosigkeit (29b) all seines Ringens und Hoffens ein, er soll nun einmal ein רשע sein, und als solcher von Gott behandelt werden (vgl. v. 20, wo nur פיו statt פי zu lesen ist.)

---

[1]) Gunkel pag. 38 findet hier (9,13) eine Anspielung an den Mythus vom Kampf Marduks gegen Tiâmat. Dillmann geht auch an dieser Stelle auf babylonischen Einfluss zurück. Vielleicht auch die LXX mit ihrer Uebersetzung κήτη τὰ ὑπ' οὐρανόν. (Thierkreisbilder) Da nun sicher an eine bekannte Volkssage angespielt ist, sonst wäre die Kürze der Darstellung unbegreiflich, und die babylonische Sage in der That manche Berührungspunkte bietet, so hat die Gunkel'sche Annahme vieles für sich.

V. 30 ff. Und doch, hier schlägt plötzlich des Dulders Trotz in wehmüthige Klage um, wollte Gott nur eine kleine Weile seinen Zuchtstock von Hiob nehmen, dann wollte dieser schon reden v. 35a[1]). Aber freilich, auf dem Boden gleichen Rechts mit dem Allmächtigen streiten, wer kann das? Kein Schiedsmannn steht zwischen ihm und Hiob v. 33.

Kritisches zu cap. 9.

Von der Einheitlichkeit des Capitels kann ich mich nicht überzeugen. V. 25 macht meiner Ansicht nach einen deutlichen Einschnitt.

Schon rein äusserlich betrachtet, macht nicht v. 24b den Eindruck einer Schlussformel, vollauf begreiflich im Munde eines Mannes, der soeben seine innerste Ueberzeugung ausgesprochen hat? Und dann: Die Verbindung von v. 25 und 26 ff. mit dem Vorhergehenden ist auch nicht recht klar und durchsichtig. Dillmann pag. 85 legt sich den Zusammenhang folgendermassen zurecht: Alle Beispiele der Willkühr Gottes (v. 23, 24) sollten nur dazu dienen, Hiobs Anklagen gegen Jahwe zu stützen. Allein, ist damit denn etwas Neues gesagt? Hat Hiob nicht schon vorher cfr. v. 15, 16—19 sich über Gottes Willkür ihm gegenüber beklagt? Wird durch die Dillmann'sche Annahme der auffällige Uebergang v. 25 ff. in die Redeweise von cap. 7 (vgl. 9,25 mit 7,7, 9,27 mit 7,13, 10,1 und 2 mit 7,11 und 12, cap. 10 Schluss mit cap. 3) erklärt? Eine Redeweise die merklich absticht von dem bisherigen Tenor des Capitels, welches mit Gedanken und Wendungen des dritten Gesprächsgangs durchsetzt ist. (vgl. cap. 9,5—14 mit 26,5 ff., 9,22—24 mit cap. 24 etc.) — Ferner sind mir die Verse 23 und 24 auf Grund sachlicher Erwägungen durchaus verdächtig. Meinem Gefühl nach setzen nämlich die hier gemachten Aussagen einen radikalen Bruch Hiobs mit Gott voraus, ein völliges Aufgeben jeden Glaubens an eine sittliche Weltordnung. So weit ist nun aber Hiob in der ersten Phase des Redekampfes noch nicht gekommen (vgl. cap. 6,10, 7, 8, 21b, cap. 13,21). Dazu kommt, dass zusammenfassende Urtheile, wie sie v. 22—24 über das Verhalten Gottes zu den Guten und Bösen gegeben werden, psychologisch doch erst dann verständlich werden, wenn man den ganzen Redestreit hinter sich hat. Bisher wenigstens ist Hiob noch mit keiner Silbe auf die dogmatischen Invektiven seiner Gegner eingegangen. Ist das aber der Fall, nun, so kann ich es nur für einen argen Missgriff des Dichters bezeichnen, wenn er den Helden seines Ge-

[1]) Gegen v. 32—35 kann ich leise Bedenken nicht unterdrücken. 1) der Personenwechsel (2 u. 3) fällt unangenehm auf. 2) die ganze Stelle ist viel zu weich gehalten für den leidenschaftlichen Tenor des Capitels. 3) der Grundgedanke unserer Verse ist c. 9,19 schon energischer formuliert und kehrt c. 13,21 noch einmal in besserem Zusammenhang wieder.

dichtes die Resultate des ganzen Redekampfes bis cap. 24 hin schon hier im Anfang vorweg nehmen lässt. Soll Hiob von cap. 9 an eine fertige Grösse sein, alles Fortschritts, aller Entwicklung bar?

In Betracht kommt ferner der Umstand, dass der ganze erste und zweite Gesprächsgang (ausgenommen nur etwa die Verse 7, 9, 11, 13, 14 in cap. 16 und v. 8,11 ff. in cap. 19, eine Erscheinung, die um so weniger auffallen kann, als diese Capitel bis zu ihren wichtigen Schlusstheilen einen lediglich referirenden Charakter tragen) durchaus persönlich gehalten sind. Hiob redet Gott an. Erst im dritten Gesprächsgange spricht der Dulder von Jahwe in der dritten Person (cfr. Meinhold pag. 89). Das persönliche Band zwischen Hiob und Gott ist dort definitiv zerschnitten. — Es ist mir höchst bezeichnend für die Fremdartigkeit des Abschnitts 2—24 gewesen, dass mit v. 25, wo Gedanken von cap. 7 und cap. 3 repristiniert werden, sofort wieder das „Du" eintritt.

Aber auch sonst fehlt es nicht an Anzeichen dafür, dass cap. 9,2—24 wenigstens ihrem Kerne nach ursprünglich zum dritten Gesprächsgang gehört haben. Verse wie 9,3 16, 18 wird man doch auf alle Fälle am liebsten in die Nähe der Jahwereden placiert sehen, um deutlich zu machen, wie Hiob sich Gottes Eingreifen vorgestellt, und wie es wirklich erfolgt ist. Ferner, und darauf möchte ich nicht das geringste Gewicht legen, der ganze Passus über die göttliche Allmacht resp. Willkür v. 4—14 findet sich cap. 26,5 ff. dem Wortlaut wenn auch nicht dem Sinne nach zum grossen Theil wieder, und kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, als ob die Tendenz von cap. 9 hinter cap. 25, besser zu ihrem Recht käme, als es im jetzigen Zusammenhang möglich ist. (cap. 8) Aber das Verhältniss von cap. 9 und cap. 26 vgl. pag. 75. Da ich nun auch gegen v. 32—35 Bedenken geäussert habe (pag. 19), so kann ich vom 9ten cap. nur v. 25—32 für ursprünglich halten. Weil nun aber v. 25 keinen Anfang bildet und eine Verbindung der restierenden Verse mit cap. 10 schwer durchführbar ist, so ist es am natürlichsten, anzunehmen, dass der Anfang der ursprünglichen Hiobrede von dem Ueberarbeiter ausgemerzt ist.

Ich verhehle mir nun nicht, dass die Translocation von cap. 9 mit Schwierigkeiten verbunden ist. Dahin gehören z. B. die Beziehungen der Verse 10 und 11 auf die Eliphasreden; indessen kann diese Relation sehr wohl Produkt der Ueberarbeitung sein, wie ich ja denn auch nur den Grundstock (v. 4—14, 22—24) unsres Capitels in den dritten Redegang verlegen möchte, ohne zu behaupten, dass der Text von v. 2—24 nicht noch mancherlei echte Bestandtheile und Bruchstücke in sich enthalten könnte. Gewichtiger ist mir ein anderes Bedenken, welches aus dem Verhältniss

von cap. 9 zu cap. 10 resultiert. Man könnte behaupten, dass die Angriffe Hiobs in letzterem Capitel nicht weniger schroff gehalten sind als wie im ersten, allein man übersehe doch nicht, dass Hiob cap. 10 persönlich redet, lediglich seine eigenen für ihn überschaubaren Verhältnisse im Auge hat. Gestützt auf das Zeugniss seines Gewissens konnte er im Bewusstsein seiner Unschuld viel eher dazu kommen, in seiner eigenen Angelegenheit Gott der Willkür zu zeihen, als dass er sofort, wie cap. 9,22—24 generalisierte, Gott überhaupt der Willkür zieh, die sittliche Weltordnung ableugnete.

Cap. 10.

Hiob fährt mit seinen Anklagen und Vorwürfen gegen Gott fort. V. 1. Sein Leben ist ihm verhasst (7,16) [נָקְטָה verkürzt aus נָקוֹטָה Ez. 6,9], darum fürchtet er auch das Schlimmste, den Tod, nicht, und rücksichtslos will er nun seinem Jammer freien Lauf lassen. Seine Klage und seine Bitte (2a verdamme mich nicht) sind erfolglos geblieben. Warum? Vergeblich müht sich Hiob ab, eine Antwort zu finden. Mit drei Möglichkeiten sucht er sich im Folgenden abzufinden:

1) Sollte Gott etwa ein Gefallen daran haben, das Kunstwerk seiner Hände (cfr. v. 11) zu zerstören, während er den Rath der Frevler freundlich bescheint, d. h. gelingen lässt? (cfr. 9,24)[1]) Bei diesem Gedanken kann Hiob sich nicht beruhigen, keinen Trost aus ihm für seine Trübsal schöpfen.

2) Eine zweite Möglichkeit, mit der der Dulder rechnet, ist die: Vielleicht weiss Gott wirklich nicht um Hiobs Unschuld und muss ihn deshalb erst so peinlich befragen, um seiner Sache gewiss zu werden. Indessen auch diese Erwägung vermag Hiob keinen Trost zu gewähren. Der Allmächtige ist auch der Allwissende, mühelos hört und sieht er alles.[2]) Ist das aber der Fall, nun, dann ist es um so grausamer von Jahwe, wenn er den hülflos seiner Willkür preisgegebenen Unschuldigen wider besseres Wissen und Gewissen quält und verfolgt. So sieht sich Hiob wiederum dem furchtbarsten Zweifel ausgesetzt.

3) Zu dem nämlichen Resultat: ein Opfer göttlicher Herrscherlaune zu sein, führt den Dulder auch noch eine andre Betrachtung. Er gedenkt wehmütig der früheren

---

[1]) V. 3b ist schwerlich ächt an dieser Stelle. Er fällt in dieselbe Categorie wie 9 22—24, er nimmt das Resultat des dritten Gesprächsganges vorweg. Hiob redet cap. 3—14 noch nicht so radikal und generell wider alles, was sittliche Weltordnung heisst vgl. cap. 24, v. 1—8. v. 24.

[2]) Schon die Form, in der Hiob diesen Einwand sich macht, „hast du Fleischesaugen etc.“ kündigt an, wie wenig Hiob selber an seine Aufstellung im letzten Grunde glaubt. Beachte übrigens den geistig entwickelten Gottesbegriff (vgl. Prolog.)

Wohlthaten, die ihm Eloah erwiesen, wie er ihn kunstvoll geschaffen 8—11, wie er Leben und Liebe an ihm geübt 12. Allein, was hat Gott im letzten Grunde mit all seinen Gutthaten bezweckt? Der Erfolg beweist es nur zu deutlich. Hiob sollte erhoben werden, um dafür desto tiefer zu fallen. Jahwes Bild hat sich aber für den Dulder völlig verzerrt und entstellt, und wie hätte es auch anders sein können, wenn einem stets sich ergänzenden Heere gleich Plage über Plage einen gänzlich Schuldlosen trifft? v. 16. Ist unter diesen Umständen nicht der Beweis erbracht, dass Gott mit seiner Leidensschickung nicht im mindesten danach fragt, ob Jemand fromm oder böse? v. 14. Man mag die Sache ansehen, wie man will, Hiob soll nun einmal à tout prix von Eloah zum Frevler gestempelt werden. Aber freilich — auch das ist eigentlich unfasslich. Warum hat Gott ihn denn eigentlich geboren werden lassen, nicht sofort dem Tode ihn preisgegeben? v. 18.

Hiobs Stimmung wird bei solchen Erwägungen wehmüthiger, mehr und mehr erstirbt der Trotz in der Klage: O, wäre ich todt, allem Elend damit entrückt (cfr. cap. 3).[1])

An Hauptgedanken bietet cap. 9,25 ff. und cap. 10 etwa folgende dar: 1. Gott ist nicht gerecht, (gegen Bildad und Eliphas) sondern ein willkürlicher Despot, der Hiob grundlos zum Frevler machen will. 9,26 ff., cap. 10.

2. und doch ist 10,6 der Dulder sich keiner Schuld bewusst, wohl aber ist kein Grund ersichtlich, weshalb der allwissende Gott seine Unschuld so gänzlich ignoriert. Nur schrankenlose Willkür bleibt zur Erklärung übrig.

3. Hiob wünscht sich angesichts der nimmer rastenden Qual Leibes und der Seele, die er erdulden muss, den Tod, sein Leben ist ihm verhasst. 10,1.

Excurs zu cap. 9 und 10. Auch in dieser Rede Hiobs wird mit keiner Silbe das Wesen der menschlichen Frömmigkeit, speciell ihr Nutzen[2]) in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt, vielmehr dreht sich auch hier alles um die Frage: Ist Gott gerecht oder nicht? Hiob, vor die

---

[1]) Man vergesse nicht, was diese Todessehnsucht für den leidenden Frommen alles in sich schloss. Hiob weiss jetzt, „ich soll ein Frevler sein“; er ist sich auch dessen bewusst, dass das herrschende Dogma in dem einen Punkte unerbittlich war: Wer im Unglück gestorben ist, ist unter allen Umständen ein Frevler gewesen (cfr. die Exemplification Bildads auf Hiobs Kinder, 8,1—4). Und doch bei alledem sehnt der Dulder den Tod herbei. Warum? Es ist nicht der Verlust aller seiner Güter, es ist im tiefsten Grunde auch nicht die Täuschung seitens seiner Freunde, die das Verlangen in ihm weckt, zu sterben, nein, was ihm das Leben völlig vergällte, war der Umstand, dass er, gestützt auf seines Gewissens klares Zeugniss im Hinblick auf sein trauriges Loos nicht mehr an Gottes Gerechtigkeit glauben konnte, am wenigsten im Sinne der landläufigen Dogmatik.

[2]) Gegen Meinhold.

Alternative gestellt: entweder Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit und eigne Schuld, oder Behauptung eigner Unschuld und Bestreitung der göttlichen Gerechtigkeit, hat sich der letzteren Möglichkeit ziemlich bestimmt zugeneigt. cap. 9,25 ff. und cap. 10 bedeuten demgemäss mit cap. 3 und 7 verglichen für Hiob einen bedeutenden Fortschritt auf dem Wege der Gottentfremdung. Cap. 3 hatte der Dulder leise und verstohlen v. 23 Eloah angeklagt, cap. 7,11 war dann infolge der Betrachtung seiner trostlosen Lage mit elementarer Wucht der Ausbruch seiner gegen Gott sich empörenden Leidenschaft erfolgt, cap. 10. 9,25 dagegen steht Hiob bereits auf dem Boden der Reflexion. Bei aller Erregtheit ist er sich doch klar (vgl. Anmk. pag. 22) über die furchtbare Tragweite seiner Behauptung: Gott will, ich soll ein Frevler sein. Und dann, müht sich Hiob nicht ab, cap. 10 eine befriedigende Antwort auf das Warum seines Leidens zu finden? (cfr. Inhaltsübersicht). Allein sein Ringen ist vergeblich geblieben; — und doch, eins kann der Dulder nicht aufgeben — das Zeugniss seines Gewissens kann er nicht verleugnen, Er ist sich bewusst, unschuldig zu sein, und eben diese Zuversicht verleiht ihm Riesenkräfte. Unbekümmert um alle Gegenrede, ja noch gereizt durch falsche Beschuldigungen seitens der vermeintlichen Anwälte der göttlichen Gerechtigkeit, eines Eliphas und Bildad, stürmt Hiob gegen Eloah an, trotzig wie ein Titan. Sein Denken bekommt cap. 9,25, cap. 10 die entscheidende Richtung, die es auch, wenngleich mit erheblichen Schwankungen (zweiter Gesprächsgang) das ganze Buch hindurch beibehält. In diesem Sinne möchte ich Wellhausen zustimmen, wenn er einmal cap. 9 und 10 den Schlüssel zu Hiobs Stellung nennt.

Cap. 11. (Zophar.)

Hiob hatte keine Spur von Reue gezeigt, vielmehr sich immer entschiedener auf das unumstössliche Recht der ihres sittlichen Werthes (Unschuld) sich vollbewussten Subjectivität zurückgezogen (10,6 ff.) ohne auch nur eines der Argumente seiner Freunde zu würdigen. An Zophar kommt nun die Reihe, Hiob eines Besseren zu belehren.

Der Inhalt seiner Rede ist kurz folgender: Nach einer ziemlich harten Zurechtweisung Hiobs (v. 1—3) wird die Behauptung desselben, seine Lehre sei זך und er selber בר, widerlegt (46 zu lesen הָיִיתָ statt הָיִיתִי cfr. J. G. Hoffmann pag. 51) Grade das Gegentheil dieser Aussage sei wahr, wenn nur Gott der Allwissende mit Hiob einmal in das Gericht gehen wollte, dann würde dieser bald merken, dass ihm noch die Hälfte seiner Schuld erlassen sei. Welche Thorheit überhaupt, dem

Allmächtigen v. 10[1]) und Allwissenden gegenüber auf sein Recht pochen zu wollen, denn welcher Sterbliche kann die Höhe und Tiefe göttlicher Erkenntniss ergründen? (v. 8 ff.)[2]) Hat Zophar v. 6—10 die Allwissenheit Eloahs hervorgehoben, so macht er jetzt (cfr. v. 5) eine Anwendung dieser seiner Ausführungen auf Hiob v. 11 und 12.[3]) Ist Gott allweise, nun, dann kennt er auch die מתישוא, folglich auch — das ist der naheliegende Schluss — den Hiob und seine Schuld. An dieser Thatsache ist nicht zu rütteln, auch der thörichte Mensch muß das einsehen. — v. 14—20 folgt dann in Uebereinstimmung mit den übrigen Freundesreden im ersten Gesprächsgang ein versöhnlicher Anhang. Hiob soll sich vor Gottes Weisheit beugen, seine Schuld eingestehen, dann wendet sich alles Leid in Herrlichkeit und die Trübsal wird vergessen sein wie Wasser, das vorübergerauscht ist v. 16. Aber, dabei bleibt es auch, des Frevlers Augen verschmachten, seine Hoffnung ist es, die Seele auszuhauchen v. 20. Dieser auf die Verfahrungsweise der Freunde cap. 15 ff. steuernde Schlusssatz ist charakteristisch für den steigenden Unwillen der Drei über die Verstocktheit Hiobs.

Drei Gedanken sind es vornehmlich, die Zophar dem Hiob ans Herz legt.

1) Gott ist allweise, darum kennt er auch die verborgenen Fehler des Menschen. Der Dulder soll sich das gesagt sein lassen und Busse thun; er ist nicht frei von Fehl v. 6,11 und 12.

2) Trotz seines Wissens um Hiobs Fehler ist Gott noch milde, sonst würde er Hiob noch einmal so hart strafen (cfr. cap. 42 v. 6).

3) Wenn Hiob Busse thut, dann wartet seiner eine glänzende Restitution, das aber soll er nicht vergessen (v. 20), dass der Frevler vergeht, sein Leiden Endschicksal ist; namentlich Punkt 1 und 2 werden von Hiob im Folgenden berücksichtigt cfr. cap. 12 pag. 31.

---

[1]) V. 10 erscheint mir bedenklich; die Freunde pflegen immer nur einen Grundgedanken durchzuführen, eine Eigenschaft Gottes hervorzukehren; so Eliphas cap. 4,5 Gottes Welterhabenheit (Macht), Bildad cap. 8 Gottes Gerechtigkeit, Zophar Gottes Weisheit. Verdächtig wird unser Vers auch durch die Verbindung mit dem kritisch angefochtenen cap. 12,13 ff. resp. cap. 9,11.

[2]) Ueber die sprachliche und sachliche Aehnlichkeit der Verse 2—10 siehe pag. bei cap. 28.

[3]) Grill: zur Kritik der Composition des Buches Hiob, Programm 1890. (Tübingen) beanstandet unsern Vers; er soll das Capitel halbieren, ein ungehöriger Fremdkörper in demselben sein (pag. 25/26). Ich kann das nicht zugeben, ich finde in dem Verse einfach einen abrundenden pleonastischen Zusatz zu v. 11. Die plumpe grobe Form passt vorzüglich zu Zophars Redeweise. Im Uebrigen cfr. cap. 12 pag. 31. Anmerkg.

Cap. 12—14. (Hiob.)

Capitel 12, weil kritisch angefochten, erfordert eine eingehendere Sonderuntersuchung, Grill pag. 13 schreibt über unser cap.: Als erste Stelle in diesem kunstvollen, Erzählung und Dialog verbindenden Gefüge, die kritische Bedenken hervorrufen muss, bezeichne ich das 12. Capitel. Es stellt zunächst den Zusammenhang her und zwar folgendermassen: Hiob hat den Zophar nicht minder wie den Bildad durchschaut, und ist zu der Gewissheit gelangt, dass es sich mit ihrer Betonung der vergeltenden Gerechtigkeit (cap. 8) und Weisheit (cap. 11) um unlautere Parteinahme für Gott handele. Gegen solche glatte Weisheit länger zu streiten, hält er für unter seiner Würde. Hiob kann nachgerade den Wunsch nicht unterdrücken, der ihm schon bei der Erwiderung auf Bildads Worte aufgestiegen war, und damals lediglich durch die Angst vor Gottes entsetzlicher Allgewalt (wie stimmt das aber zu dem trotzigen Ton von cap. 9 und 10?) zurückgedrängt war — den Wunsch, gegen den Gott selbst in die Schranken treten zu dürfen, welchen soeben der Dritte der Freunde cap. 11,5 im Gefühl seiner Schwäche (letzteres ist lediglich Eintraguug, die Freunde sind ihrer Sache ungemein sicher!) gegen ihn aufgerufen hat. So soll denn nun dem Zusammenhang und der Analogie von cap. 6 und 7, 9 und 10 entsprechend in cap. 13,3—12 zuerst eine Abfertigung der Freunde mit derber Verspottung ihrer Scheinweisheit erfolgen und dann sich cap. 13,12—22 eine Herausforderung Gottes zum Rechtsstreit anknüpfen. Capitel 13 nun, in welchem sämmtliche Momente der vorangegangenen Enswickelung eine entsprechende Berücksichtigung fänden, sei in cap. 12 ein Abschnitt vorgebaut, der in demselben Verhältniss unklar wäre, in welchem der Inhalt des zweiten Capitels sachgemäss erscheine. Grill hat also gegen cap. 12 hauptsächlich den Einwand zu erheben, dass es e i n t o t e s G l i e d i m O r g a n i s m u s d e s B u c h e s w ä r e. Capitel 13 enthielte eine vollständige klare Antwort auf die Zopharrede cap. 11.

Eine weitere Instanz gegen cap. 12 glaubt Grill darin entdecken zu können, dass einzelne Verse in einem mehr wie losen Zusammenhang mit einander ständen. Namentlich v. 4—6,9^{b}, 11 und 12, sowie der ganze Complex v. 13 ff. seien in ihrem logischen Verhältniss zu ihrer Umgebung unklar: „die Gedanken bröckeln vielfach aphoristisch durch einander“ (pag. 23). Für v. 13 ff. falle dann auch noch der Umstand bedenklich ins Gewicht, dass im Gegensatz zu cap. 9 (man lese aber nur v. 5—14, v. 16—18, v. 22—24 cap. 10,3 ff.) auffälliger Weise alle ethischen Prädikate bei der Charakterisierung der göttlichen Macht und Weisheit zurückgetreten wären.

Auf den Gebrauch des Namens Jahwe statt Eloah, אל oder שדי kommt wenig an vgl. Kuenen § 101 pag. 133.

Rein formal endlich und durchaus subjectiv erscheint mir das Argument, welches Grill pag. 27 ff. geltend macht. Er führt dort folgendes aus: durch Einschaltung von cap. 12 (und 13,1—2) entstand eine zweite Heptade von grösseren Abschnitten (I-VII. VIII-XIV).

Die in späterer Zeit herkömmlich gewordene Zählung von 14 solcher sog. Capitel bis zum Schluss des ersten Redeganges soll in diesem Falle eine so sehr durch den Augenschein und die Struktur selbst gegebene sein, daß nicht das geringste Hinderniß vorliege, dieselbe schon als eine vom Interpolator des zwölften Capitels erkannte anzusehen. Der Prolog sei dann nach dem Maßstabe des beiläufigen Durchschnitts und dem Inhalte selbst so zu zerlegen, wie es später auch die mittelalterliche Capiteleintheilung angenommen habe. Ich erlaube mir folgende Gegenbemerkungen: 1) Wenn das Hervortreten von zwei Heptaden durch die Struktur resp. durch den Augenschein eo ipso nahe gelegt sein soll, so begreift man nicht, warum erst der Interpolator, nicht schon der ursprüngliche Dichter auf diesen Gedanken gekommen sein soll.

2) Wenn Grill behauptet, daß allemal von 7 zu 7 Capiteln ein bedeutsamer Einschnittspunkt zu verzeichnen wäre, so stimmt das nicht. Cap. 14 bringt nicht wesentlich Neues, reproduciert sogar stark Gedanken von cap 7, und cap. 28 ist ein secundäres Stück. Und endlich — die Zerlegung des Prologs in zwei Capitel wie sie im Mittelalter vorgenommen ist, ist durchaus nicht so natürlich, man könnte ebenso gut vier resp. sechs Abschnitte herausbekommen, je nachdem man nämlich die beiden Satansscenen und die sich daran schließende Bewährung Hiobs, sowie die beiden geschichtlichen Abschnitte v. 1—6 und 2,11—13 als selbständige Gedankencomplexe auffaßt. Mit anderen Worten: Ich kann nicht finden, daß diese lediglich mit Gründen der Architektonik a priori operierende Argumentationsweise den Einschub von cap. 12 plausibel zu machen im Stande wäre, geschweige denn, daß ich Folgerungen mitmachen könnte wie die pag. 28 von Grill gezogene: Die Zugehörigkeit des Prologs zum Dialog ist Voraussetzung der Interpolation von cap. 12 etc. — In das Verwerfungsurtheil von cap. 12 stimmt auch Meinhold pag. 84 ein. Ihm scheint die Grill'sche Annahme auf Grund anderer Erwägungen beachtenswerth. Bis cap. 20 soll Hiob mit keiner Silbe auf Widerlegung des Lehrsatzes seiner Freunde eingehen, da wäre denn der sehr unglückliche Versuch (!) einer solchen, wie hier (cap. 12), sehr wenig am Platze. Allein wie findet sich denn Meinhold mit cap. 9 ab? Wer dasselbe an seiner jetzigen Stelle unverändert stehen läßt, hat im Hinblick auf

Verse wie cap. 9, 20, 22—24 cap. 10,3b kein Recht mehr zu behaupten, Hiob gehe bis cap. 20 gar nicht auf das Dogma der Freunde ein; er leugnet es doch in den angezogenen Versen mit aller Plerophorie als zu recht bestehend ab. Weiterhin erklärt Meinhold, im ersten Gesprängsgange gebe Hiob im Anfangscapitel seiner Rede eine auf Gott gemünzte, aber an die Adresse der Freunde gerichtete Antwort ab und erst im zweiten Capitel wende er sich dann direkt gegen Gott. Ja, ist es denn hier anders? Capitel 12 ist (cfr. Vers 3) als zu den Freunden gesprochen gedacht, in Wahrheit aber wird Gott angegriffen und zwar v. 1—12 Gottes Gerechtigkeit, v. 13 ff. seine Weisheit. Und cap. 13: Der Hauptgedanke ist (v. 3) doch nicht die Abfertigung der Weisheit der Freunde, sondern die Herausforderung Gottes zum Rechtsstreit 12 ff. Was daher der Schlußsatz Meinholds in seiner kritischen Anmerkung besagen will: „Ein Späterer mochte eine Antwort Hiobs hier vermissen und dann wenig glücklich eine solche anfügen“, ist mir nicht recht klar geworden. Das „wenig glücklich“ möchte ich aber entschieden bestreiten. Man mag über die Ursprünglichkeit unseres Capitels an dieser Stelle denken, was man will, man wird nicht in Abrede stellen können, daß es auf alle Fälle geschickt in den Zusammenhang eingeschoben ist. Ebenso vermag ich Grill nicht zuzustimmen, wenn er cap. 12 vorwirft, die Gedanken bröckelten in ihm vielfach aphoristisch durch einander. Suchen wir auf Grund des exegetischen Thatbestandes eine Gesammtauffassung unseres Capitels zu gewinnen und dann dasselbe in den Gang des Buches einzuordnen.

Zur Exegese von cap. 12.

את מי אין כמו אלה, wer hätte solches nicht sc. in seinem Bewußtsein? d. h. wer weiß nicht dergleichen, wie die von euch vorgetragenen Weisheiten über Gott und sein Thun? (so Dillmann).

V. 4 Merx pag 52 streicht die Worte ויענהו—שחק, allein ein hinreichender Grund liegt kaum vor. Die betreffenden Worte entsprechen dem צדיק und תמים der zweiten Vershälfte.

V. 5 לפיד in der Bedeutung „Unglück“ findet sich in Hiob noch zweimal (vgl. 30,24 31,28). עשתות oder עשתות ist zwar ein sehr junges Wort, kann aber bei meiner späten Ansetzung des Buches keine Schwierigkeiten machen (gegen Dillmann). Für נכון ist wohl mit Dillmann, Baethgen נכיון zu lesen = Schlag. Man übersetze also: dem Unglück Verachtung — so denkt der Sichere — ein Stoß denen, deren Fuß [bereits] im Wanken ist.

V. 8 שיח לארץ ist kaum ursprünglich. Merx hält zwar den Text, allein nach den Vögeln und Fischen erwartet man

die Nennung irgend einer Thiergattung. שיח[1]) Strauch (also: frage das Gesträuch am Boden) giebt einen ungehörigen Sinn. Vielleicht hat חית הארץ dagestanden oder שרץ הארץ.

V. 9 בְּ macht hier Schwierigkeiten. Heisst es: Wer merkte nicht an allen diesen oder bedeutet es: Wer unter[2]) diesen wüsste nicht? Da die Thiere auftreten als solche, welche lehren sollen (7 ff.), so ist der Einwand Dillmanns gegen die Fassung (בְּ = unter) unbegreiflich, sollen die Thiere uns etwas sagen, so müssen sie auch etwas wissen.

V. 9b. Es handelt sich hier um die Erklärung des זאת und im Zusammenhang damit um die des halben Verses überhaupt. Man hat gesagt, z. B. Hirzel, der Satz: daß Gottes[3]) Hand dies gemacht hat, gehe auf die schöpferische Thätigkeit Gottes schlechthin. 2) Man bezieht 9b auf 4—6: daß Gottes Hand es so gemacht (nämlich daß der Frevler besteht, der Gute vergeht). 3) Man läßt 9b zurückgreifen auf cap. 11,8 ff. (so Dillmann) vgl. cap. 12,13 ff. Allein (ad 1) von der schöpferischen Thätigkeit Gottes ist hier mit keiner Silbe die Rede, diese Meinung daher mit Recht fast allseitig aufgegeben, ad 3 cap. 11,8 scheint mir viel zu weit abzuliegen. Der Hinweis auf cap. 12,13 geschieht oft vgl pag. 53 unter falschem Gesichtspunkt. Vorsichtig drückt sich Grill aus pag. 18. Er ist der Meinung, Dillmann habe ungefähr den Sinn der Stelle getroffen.

Am plausibelsten erscheint mir die 2. Fassung. Es ist also zu erklären: Wer von den Thieren aller, wüßte nicht sc. aus eigener Zuschauerschaft, daß Gott es so gemacht, daß, während es dem Bösen gut geht, der Fromme verhöhnt wird. Vers 9b also nicht zusammenhanglos.

V. 13. עִמּוֹ = bei Gott vgl. zu der scheinbaren Beziehungslosigkeit des Suffixes Cap. 25.

V. 18. Wie ist מוסר an unserer Stelle zu verstehen? Nach dem Context kann kaum davon die Rede sein, daß מוסר Bande bedeutet, durch welche Könige gefesselt sind, sondern: entweder ist zu übersetzen: Bande, durch welche Könige (ihre Unterthanen) fesseln, (zu lesen dann מוֹסַר st. c. von מוֹסֵר, so die Meisten) oder das massorethische מוסר ist als „Zucht, Regiment“ zu erläutern. Nun ist ja klar, das מוסר besser zu der Bedeutung „Fessel“ paßt (Dillmann), allein der Zusammenhang entscheidet doch dagegen. Von v. 14 an werden lauter Zerstörungsthaten Gottes genannt, man könnte daher eventuell an rechtmäßig gefangene schwere Verbrecher, Gewalthaber denken, deren Bande Jahwe löst. Allein das ist auch nicht

[1]) So Umbreit.
[2]) Hitzig wer von diesen pag. 91.
[3]) Ueber cap. 12,13 ff. cf. Kuenen pag. 138.

recht vorstellbar. Man wird also wohl מוסר = Regiment fassen müssen.

V. 22 ist eine crux interpretum. Dillmann verzichtet auf einen Zusammenhang. Nach ihm soll der Vers besagen, daß Gott alle finstern Pläne und Thaten der Menschen ans Licht zieht. Bei dieser Erklärung ist allerdings die ganze Stelle unmöglich zu verstehen. Was soll hier auf einmal das heilsame Walten Gottes besagen, wo doch die gesammte Umgebung lauter verderbliche Thaten des Allmächtigen aufzählt?

Hitzig bemerkt zu v. 22 pag. 95: Tief Verborgenes (scil. = אצרות חשך) legt er bloß aus dem Dunkel und zieht hervor ans Licht Todesnacht (diese steht metonymisch für ihren Inhalt cf. cap. 28,3). Zur Beleuchtung des Ganzen dient dann die Notiz: aus dem Verlauf des Krieges. Allein, wo steht davon etwas? Weder vorher, noch nachher kann ich einen diese Annahme in unserem Verse stützenden Gedanken finden. Der Vers ist so erklärt zusammenhanglos, auch wenn man sich entschließen könnte, 21 zu übersetzen wie Hitzig es thut: „Er gießt Verachtung über Freiherrn aus und den Gürtel der Ströme[1]) lockert er auf". V. 21 soll dann eine Folge der v. 17—19 geschilderten Katastrophe sein: es ist anders gekommen, als die Politiker in ihrer Weisheit meinten, nun müssen sie verstummen etc. Allein wer sagt denn, daß 14,17 ff. ein einheitliches Ganze sind? Es werden einfach lose an einander gereiht Zerstörungsthaten Gottes genannt, und dann die Beziehung auf die Nilcanäle אפיקים kommt doch sehr unvermittelt; Jesaja 23,10 giebt keinen genügenden Aufschluß. Doch genug davon. Die Hitzig'sche Exegese von (21) 22 scheint mir unhaltbar.

Im Zusammenhang ist meinem Gefühl nach folgende Ansicht noch die beste: Der in Rede stehende Satz ist eine Umkehrung des sich ziemlich häufig findenden Gedankens, daß Gott alle Finsterniß zu Licht macht, d. h. der Allmächtige läßt die Finsterniß aus ihren עֲמֻקוֹת v. 22a, wo die חשך ruht, hervorbrechen und die Regionen des Lichts occupieren. Wer diese Fassung nicht acceptiert, muß entweder bei einem non liquet sich beruhigen, oder den Vers streichen. Uebrigens erinnert der Spruch lebhaft an cap. 24,13. vgl. pag. 66.

Ich möchte mich bei der Einzelexegese auf diese Punkte beschränken, um mich sofort zur Gesammtauffassung des Capitels zu wenden. Da dieselbe sich zu der gewöhnlich vertretenen (Dillmann, Grill) in Widerspruch setzen wird, so möchte ich zuvor die übliche Erklärung des Abschnitts kurz skizzieren.

---

[1]) Hitzig lehnt p. 94 die gewöhnliche Fassung von אתנים ab. Das Wort soll nicht etwa so viel heissen wie optimates, sondern sprachlich und sachlich (Jes. 23,10) gleich „perennirend" sein, somit vgl. v. 19^b ein Vorgang in der Natur gemeint sein soll (!). מזיח = ζωστήρ.

Hiob beginnt, so sagt man mit einem Angriff auf die Freunde; er weist ihnen nach, ihre vermeintlich hohe Weisheit sei eine ganz alltägliche und gebe ihnen kein Recht, in der von ihnen gepflogenen Art und Weise gegen ihn vorzugehen. V. 2—12. Um nun aber zu zeigen, daß er wirklich sagen kann v. 3b לא נפל אנכי מכם. überbietet Hiob v. 13 ff., mit den Freunden wetteifernd, ihre Schilderung von Gottes Macht, Gerechtigkeit und Weisheit; er weiß auch, wenn es darauf ankommt, ein Wörtchen mitzureden. Allein, man fragt sich doch billig: paßt ein solcher Wettgesang Hiobs und seiner Freunde (vgl. Grill zu cap. 26 pag. 39) zur Situation [1]), zu Hiobs Stimmung und vor allem, wird er dem exegetischen Thatbestand gerecht? Hier liegt meiner Ansicht nach die entscheidende Instanz gegen die Dillmann-Grill'sche Hypothese betreffs cap. 12. Eine große Anzahl Verse ist nämlich mit der von ihnen vertretenen Gesammtauffassung nicht oder nur höchst gewaltsam in Einklang zu setzen. — V. 6 [2]) z. B. soll einen bloßen Nebengedanken enthalten, d. h. Dillmann bringt ihn im Zusammenhang nicht unter. Denn wenn Hiob v. 4 und 5 sagen will: ich beklage mich über die Anwendung, die ihr von eurer Weisheit auf mich macht, so begreift man nicht, warum er fortfährt: und den Bösen ergeht es gut. — Verständlich wäre allenfalls gewesen: während ihr die Bösen nicht tadelt. Es ist doch immerhin gravierend, daß dieser den Hiob bis ins Innerste bewegende Gedanke, der den strikten Gegensatz zu v. 4 und 5 bietet, eigentlich „nicht recht hierher gehörig“ sein soll.

2) Ueber die mangelnde Beziehung des זאת in v. 9 ist bereits pag. 28 das Nötige gesagt. Um eine Gedankenentwicklung herzustellen, muß Dillmann auf das weit entlegene 11,8 zurückweisen, und dann, auf 12,13 kann unser Satz unmöglich steuern; steht doch, wie nachher ausgeführt werden wird, auch dieser Abschnitt unter dem Gesichtspunkt der Ironie (cf. sub 4).

3) Ferner: v. 11 und 12 sind lose an einander gereihte Maschale, die, vielleicht anders woher genommen, in diesem Zusammenhang unklar sind. Dies das Resultat einer Besprechung ziemlich zahlreicher Ansichten.

4) Der ganze zweite Theil des Capitels von v. 13 an, wird nicht in seiner ursprünglichen Intention erkannt. Daß

---

[1]) Ich meine ebenso wenig, als es plausibel erscheint, sich den Jeremja auf den Trümmern Jerusalems als Verfasser der kunstvollen Verse in den threni zu denken.

[2]) Grill beanstandet v. 4—6 pag. 24. Die hier eintretende elegische Wendung, die „klagende Berufung auf seine Frömmigkeit“ passe nicht in den Zusammenhang, wo doch Hiobs Grundstimmung Stolz und Verachtung ausdrückte. Als ob das hier nicht der Fall wäre! Mit blutigem Hohn deckt Hiob an unsrer Stelle den grellen Contrast zwischen „Sollen“ und „Sein“. zwischen sittlicher Würdigkeit und faktischem Ergehen auf.

Hiob die Weisheit Gottes diametral anders schildert als seine Freunde, soll nebensächlich sein; die Hauptsache ist, Hiob beweist, er wisse auch etwas von Gott. Allein wie matt und blaß ist diese Fassung so concreten Zügen gegenüber, wie sie cap. 12,13 ff. bietet. Interessant ist eine Bemerkung Grills vgl. pag. 24 im Gegensatz zu cap. 9 träten hier fast alle ethischen Prädikate Gottes zurück. Diese Wahrnehmung in ihren Consequenzen entwickelt, hätte meinem Gefühl nach zu der Erkenntniss führen müssen, daß Hiob an unsrer Stelle seine Freunde ironisiert, ihnen ihre These: Gott ist allweise, erst scheinbar concediert, um sie dann desto gründlicher und schärfer abzuthun.

Ich versuche nun im Folgenden eine kurze Skizze des Gedankenganges von cap. 12 zu entwerfen.

Hiob sagt seinen drei Freunden: Ihr dünkt euch unendlich klug, doch eure Weisheit ist eine alltägliche v. 2—3. So meintet ihr z. B.: der Gute besteht, der Frevler vergeht? Ja, grade das Gegentheil ist der Fall, dem Sicherer, dem Bösewicht geht es am besten, er wohnt in Ruhe und Frieden, 4—6. Für die Wahrheit dieser seiner Behauptung kann sich Hiob getrost auf die Erfahrung aller Lebewesen berufen (Vögel, Fische etc.), sie[1]) alle werden bezeugen כי יד יהוה עָשְׂתָה זאת. Nun schliesst sich vortrefflich v. 10 an: Gott kann es so machen, denn er hat ja die Macht über jeden Lebendigen (diese kommen natürlich allein in Betracht). Und jetzt kommen auch v. 11 und 12, die Dillmann gar nicht unterzubringen vermag, zu ihrem Recht; Hiobs Prüfung der Weisheit seiner Freunde hat den, natürlich wieder bitter ironisch gemeinten Satz ergeben (v. 11): bei euch Alten ist Weisheit und langes Leben sogut wie Verstand, d. h. in Wirklichkeit: die gesammte Erfahrung aller Welt stellt euch mit eurer falschen, erbärmlichen Weisheit an den Pranger. — Eine äußerst feine Entgegnung auf den plumpen Vorhalt Zophars (cf. cap. 11,12[2]) איש נבוב ילבב ועיר פרא אדם יולד). Man sieht v. 4—6 treten in dem Abschnitt v. 2—12 durchaus in den Vordergrund, und der ganze Capiteltheil hat den Zweck, den von den Freunden geltend gemachten Grundsatz von der doppelten Vergeltung zu verspotten.

Auf das beste schließt sich hieran die zweite Hälfte des Capitels an. Zwei Argumente hatten seine Gegner bisher gegen Hiob hauptsächlich verwandt. 1) Sie hatten es als eine

---

[1]) Das לך anstatt des Plural ist nicht auffällig cf. cap. 16,3.

[2]) Dieser Vers wird von Grill pag. 25/26 angegriffen. Nach seiner Meinung soll er cap. 12 vorbereiten helfen. Allein seine Gründe sind kaum durchschlagend. Das Sprichwort ist einfach cf. pag. 24 pleonastisch zur Begründung der Ansicht beigefügt, dass auch der thörichste Mensch (sc. Hiob) sich von der Wahrheit des Satzes: Gott ist allweise etc. überzeugen müsse. Eine Zerreissung des Zusammenhangs bewirkt es auf keinen Fall.

unumstößliche Thatsache hingestellt, daß der Gute Glück haben, der Böse Unglück leiden müsse, (wenigstens in casu mortis). Mit dieser ihrer Weisheit sind sie gründlich abgeführt v. 2—12.

2) Sie hatten (vgl. Zophar cap. 11) behauptet: Gott sei allweise; mühelos erkenne er die Männer des Frevels. Aber dabei sei Eloah noch gütig und strafe nicht nach Gebühr (cap. 11).

Diese Spitze nimmt Hiob in v. 13 auf. Mit gleißendem Hohn kleidet er seine Polemik scheinbar wieder in eine Concession (11,12). Ja wohl, sagt er, Gott ist unendlich gütig klug, mächtig und weise (vgl. die erste Hälfte des c. 9. c. 26 c. 28) und diesen Satz illustriert er nun in einer Reihe von Beispielen, von denen jedes einzelne geeignet ist, das Vertrauen des Menschen zu seinem Gott zu erschüttern. Gottes Weisheit ist zerstörend, einkerkernd, Länder verheerend, v. 14,15 — alles führt sie irre, v. 16,17, alle Autorität untergräbt sie, jegliche Ordnung stürzend, alles Edle vernichtend v. 18—21, alles Licht in Finsterniß umwandelnd, alles Gute nur zum Zweck des Verderbens und Verstörens vollbringend v. 22—25. Ja, Gott ist wirklich weise, man braucht nur seine Augen aufzuthun, um seine Spuren zu erkennen. (Daß der Dichter hier geschichtliche Verhältnisse im Auge hat, ist klar; ob gerade diejenigen seiner Zeit, erscheint mir fraglich, vgl. indessen cap. 13,1).

Bei dieser Fassung ergiebt sich einmal (gegen Grill, Dillmann) ein innerer klarer Gedankenfortschritt, und dann auch (gegen Meinhold) auf die übrigen Theile des Buches gesehen, speciell auf cap. 3—11 ein guter Zusammenhang. Hiob wirft die Thesen seiner Gegner über den Haufen, erschüttert ihre Grundposition: Gott ist gerecht (4—6), Gott ist allweise (13 ff.). Dennoch aber kann ich mich nicht dazu entschliessen, cap. 12 an seiner jetzigen Stelle für originell zu halten. Es soll nicht darauf zurückgegriffen werden, daß cap. 13, zur Noth wenigstens, eine genügende Antwort auf die Zopharrede enthält. Sicheres wird sich hier, wo lediglich ein Geschmacksurtheil vorliegt, nicht ausmachen lassen. Es soll auch die Wiederkehr des Stichverses 13,2 keineswegs premiert werden, nein, ausschlaggebend sind für mich ähnliche Erwägungen wie bei cap. 9,2—27 ff. Die Schilderung der göttlichen Wahrheit zeigt (v. 13 ff.) eine solche Verwirrung des sittlich religiösen Standpunkts, daß sie im ersten Gesprächsgang, wo noch zwei Seelen in Hiobs Brust streiten, die zur „Crisis“ (Ebrard) im zweiten Redekampf drängen, unbegreiflich wird. So wie Hiob redet, kann nur ein Mensch sprechen, der mit seinem Gott radikal gebrochen hat. Sollte nun die Handlung überhaupt vom Fleck kommen, sollte die

dialektische Entwickelung nicht bedenklich ins Stagnieren gerathen, sollten bei beiden Parteien nicht einzig und allein die Leidenschaften wachsen (Hupfeld)[1], dann durfte der Dichter schon aus dem künstlerischem Gesichtspunkt der Steigerung heraus, seinen Helden hier nicht Worte sprechen lassen, welche seine ärgsten und sündhaftesten Aussagen im dritten Gesprächsgang an Schärfe fast überbieten (cap. 21—24).

Und weiterhin: Der gesammte Ausblick auf die geschichtlichen Verhältnisse (Exil?), welche cap. 12,13 ff. im Auge hat, paßt nicht recht in die erste Phase des Redekampfes, wo Hiob lediglich von sich aus das Verhältniß zwischen dem Dogma der Freunde und Gottes Walten betrachtet, ohne schon daran zu denken, vom Standpunkt der Empirie überhaupt aus die Stellung seiner Tadler anzugreifen. Dazu kommt noch, daß unser Capitel ebenfalls wieder von Gott in der dritten Person redet vgl. 9,2—24. Und endlich scheint mir in den Licht- und Finsternißsprüchen v. 22,25 ein Hinweis darauf zu liegen, daß hier Gedankengänge des dritten Redestreites anklingen vgl. 24,13. Ebendaselbst siehe auch Vermuthungen über den ursprünglichen Standort des Capitels und die Gründe seiner Dislocierung cf. pag. 64, p. 66, p. 71 ff. Zum Schluss möchte ich dann noch zur Vergleichung meiner Gesammtauffassung des Capitels verweisen auf Umbreit[2]) (Commentar) und Smend, alttestamentliche Religionsgeschichte, welcher (pag. 496 unten) folgendes Urtheil ausspricht: „Ueberall erblickt Hiob in Natur und Geschichte Zerstörung und Umsturz, welche völlig zwecklos und nur aus einer entsetzlichen Laune Gottes begreiflich erscheinen" (12,14 ff.).

Cap. 13.

Der Inhalt von cap. 13 ist kurz folgender: Hiob kann nicht thun, was seine Freude, zuletzt durch den Mund Zophars von ihm gefordert haben, nämlich sich rückhaltlos Gott zu unterwerfen. Im Gegentheil, sein Gewissen hat ihm eine ganz andere Auffassung von Gottes Wesen und Walten gelehrt — Jahwe ist ein willkürlicher Despot, und das will Hiob ihm trotzig vorwerfen. (V. 3 gleichsam das Thema unsers Capitels).

Ehe er das aber beginnt, will er seinen leidigen Freunden erst den Abschied geben. Sie sind Nichtigkeitsflicker v. 4, die selber nichts wissen, überlieferten Gedächtnißkram vorbringen, der doch, am Sonnenlicht der Thatsachen besehen,

[1]) Hupfeld, Zeitschrift für christliche Lehre und christliches Leben p. 290 (II. Redegang).

[2]) Man beachte die zum Theil feinen Bemerkungen dieses Gelehrten in den Ueberschriften, welche er den einzelnen Abschnitten von cap. 12 giebt.

in Nichts vergeht. Das Schlimmste aber ist, daß sie gleichsam zu Gottes Ehre lügen, mit einer Sicherheit über Gottes Handeln und Walten urtheilen, als wären sie seine berufenen Anwälte, wo sie doch in Wahrheit nur ihrer eigenen erdichteten Weisheit das Wort reden v. 7. Als vermeintliche Parteigänger Gottes haben sie Hiob gedroht mit dem unumstößlichen Gesetz der Vergeltung, das erbarmungslos jeden Frevler ereile; nun wohl, sie haben sich ihr eigenes Urtheil gesprochen, sind sie doch selber schuldig in des Allwissenden Augen, die allen Heuchelschein verabscheuen.

Von v. 13 an wendet sich die Rede von den Freunden ab, Gott zu (vgl. die Bemerkung zu v. 3). Mit Recht bemerkt Smend (p. 496) zu unsrer Stelle: Aus dem Bewußtsein seiner Unschuld entspringt das titanische Verlangen Hiobs, sie, Mann gegen Mann Gott gegenüber zu vertheidigen. Er müßte Recht behalten; eben sein Verlangen, vor Gott zu treten, bestärkt ihn darin, daß er wirklich unschuldig ist v. 16. Ein Gottloser könnte es nicht wagen wollen, Gott gegenüber zu treten v. 13–18.

Aber aus dieser Kühnheit fällt Hiob momentan wieder in Angst und Furcht zurück, und dieses Schwanken ist bezeichnend für seine erregte, einer Crisis zutreibende Stimmung, wie sie nachher im zweiten Gesprächsgang erfolgt. Man beachte nur einmal den Contrast, welcher zwischen dem trotzigen Ton der Verse 18 und 19 einerseits und v. 20 andrerseits obwaltet, in welch letzterem Hiob (cf. cap. 9,32 ff.)[1]) zwei Cautelen aufstellt, unter deren Schutz er einzig und allein in den Rechtsstreit[2]) mit Jahwe eintreten könne. Allein solche ängstlichen Erwägungen werden bald von dem alten kühnen Trotz in den Hintergrund gedrängt. Das Bewußtsein, v. 18b כי ידעתי אני אצדק bleibt vorherrschend, und so zeichnet denn Hiob herrisch Gott den Gang des künftigen Rechtsstreites vor (cfr. die gestellte Alternative v. 22). Was er Eloah zu sagen und zu fragen hätte, darüber ist er sich längst klar; er würde zu erforschen suchen, warum Gott ihn als seinen Feind behandele, alle seine Pfade bewachte. Ist doch Hiobs Leben ein Leben in steter Untersuchungshaft; warum läßt ihn Gott die Sünde seiner Jugend erben ohne ihm zu vergeben etc.?

Die Herausstellung der Grundgedanken siehe hinter cap. 14.

---

[1]) Man beachte hier den Gebrauch der zweiten Person im Gegensatz zu 9, 34, 35, welche Verse, was ich noch nachtragen möchte, den Zusammenhang von cap. 9 und cap. 10,1 unterbrechen cfr. pag. 19.

[2]) Was die termini technici der Gerichtssprache anlangt, so vergl. darüber Kleinert das specifisch Hebräische im Buche Hiob, Studien und Kritiken 1886 pag. 284.

Cap. 14[1]).

Unser Capitel repristiniert in seinem ersten Theil v. 1—12 wesentlich Gedankengänge des cap. 7. Hiob beklagt das elende Loos der Menschheit. Wie eine Blume früh blüht, bald welk wird, so siecht der Mensch der hoffnungslosen Scheol entgegen. Dazu kommt noch, daß der Sterbliche sein ganzes Leben hindurch oft genug nicht einmal so viel Ruhe hat, daß er wie ein Tagelöhner seiner Feierzeit froh wird. Der Mensch hat eben keine Hoffnung, keinen Ausblick in eine schönere Zukunft, keine Aussicht auf ein neues Leben nach dem Tode. Er ist schlimmer daran wie ein Baum. Wird dieser abgehauen, so schlägt er aus der Wurzel wieder aus, der Mensch dagegen v. 10, wenn er einmal todt ist, steht niemals wieder auf, so wenig als ein vertrockneter Bach sich wieder mit Wasser füllt. So ungefähr ist der dunkle v. 11 zu deuten. O wäre es anders, wehmuthsvoll versenkt sich der Dulder in diesen Gedanken — vielleicht daß Gott ihn eine Zeit lang in der Unterwelt bärge und ihn erst wieder herausholte, wenn sein Zorn sich gelegt. Aber freilich, dann müßte der Mensch ja nach dem Tode weiter leben, auferstehen, und das ist ein müßiger Gedanke eitler Spekulation, von dem Hiob verzagt und resigniert zur Wirklichkeit zurücklenkt, ohne ihm weiter Folge zu geben; die Erfahrung widerlegt ihn ja schlagend, selbst die festesten Dinge vergehen auf Erden (gutta cavat lapidem), wie viel mehr der schwache Mensch, den Gott vergewaltigt für immer. v. 20 ff.[2])

Capitel 13 und 14 enthalten einige zum Theil recht bemerkenswerthe Gedanken, welche für die Beurtheilung des ganzen Buches nicht ohne Belang sind.

1) Hiobs Forderung, mit Gott in einen Rechtsstreit einzutreten, bezeichnet für ihn eine neue Station auf dem Wege der Gottentfremdung cap. 13,21 ff. Vor allem gilt das von der trotzigen eine gewisse grimmige Behaglichkeit nicht verleugnenden Art, mit der Hiob im Einzelnen Gott vorschreibt.

---

[1]) Es dürfte hier der Ort sein, eine feine, das ganze Buch Hiob betreffende, die Art seiner schriftstellerischen Conzeption beleuchtende Bemerkung Wellhausens einzuschieben. Israelitische und jüdische Geschichte pag. 174. 3 heisst es: Die Länge des Buches Hiob schadet dem Eindruck und die rhetorische Kunst verdeckt die Empfindungen. Man muss die Strahlen concentrieren; das ist keine Unwahrheit, sondern dadurch wird erst der Gehalt an den Tag gebracht, der hier durch die Kunst beeinträchtigt ist. Und in der That, verliert sich nicht der Dichter bei seinen universalistischen Ausblicken cap. 7 und 14 zu sehr in seinen Stoff, der doch, im Grunde betrachtet, etwas abseits vom Wege liegt. Mit der typischen Auffassung Hiobs kann ich mich nicht recht befreunden, dazu sind viel zu viel individuelle Züge im Gedicht enthalten.

[2]) Zur Exegese des sehr schwierigen Schlussverses cf. Kleinert, Studien und Kritiken 1886 p. 288.

Ferner ist das ganze cap. 14 [1]) eine große Anklage, die sich kurz so formulieren läßt: Das Loos des Menschen ist ohnehin schon traurig genug, wie kann Gott ihn nur so entsetzlich plagen (c. 14,1—12)!

2) Hiob lehnt jeden Gedanken an eine Auferstehung [2]) der Todten rundweg ab, also auch jede Hoffnung, daß jemals das Schicksal des Menschen sich wandle, — dies der tiefste Grund seines Jammers, seiner Feindschaft gegen Gott.

3) Hiob hat c. 12,3, c. 13 die Scheinweisheit seiner falschen Freunde gänzlich durchschaut; er sagt sich los von ihnen, ihre Sprüche sind Aschensprüche. Sie sind falsche, heuchlerische Parteigänger Gottes, c. 13,7, die sich aufspielen als Vertreter seiner durch Hiobs Bosheit gefährdeten Sache,

4) darum droht ihnen Gottes gerechte Vergeltung, der keine Lügner, keine Heuchler zu Vertheidigern haben will. Dieses Wort (cf. c. 17,4 ff. v. 16 f.) ist mir in doppelter Hinsicht wichtig. a) Die sittliche Beurtheilung des Waltens Gottes gegenüber seinen verkehrten Anwälten bezeugt es, daß Hiob noch immer einen Rest seines alten Glaubens und Gottvertrauens bewahrt hat. Hiob kann meinem Gefühl nach nicht so radikal gewesen sein, wie c. 9,1—24 und 12,4—6, 13 ff. so lange neben der Hauptströmung seiner Gedanken eine Nebenströmung herlief, welche an Gott fest hielt cf. c. 7 etc. b) die Art und Weise, wie Hiob das sittliche Verhalten Gottes den sündigen Freunden gegenüber betont, zeigt meiner Ansicht nach zur Genüge an, daß Hiob (wie auch Smend p. 496 hervorhebt) noch immer, wenigstens einigermaßen unter dem Bann der brutalen Anschauung des Eliphas steht cap. 4. 5. Trotz alles Sträubens kann sich der Dulder von dem Glauben nicht losreißen, daß Gott ein Recht habe, die Menschen zur Strafe für ihre natürliche Sündhaftigkeit zu vernichten, gleichwie der rohe Zophar c. 11 betont hatte, daß Gottes Allwissenheit mehr Sünden an Hiob kenne, als zur Erklärung seines Leidens nöthig seien. — Ist das aber der Fall, nun, dann kann Hiob auch cap. 9, 10,3b, cap. 12,4—6 etc. nicht so absolut das Dogma von der doppelten Vergeltung ablehnen.

Wir stehen am Ende des ersten Redeganges und wollen noch einmal das Ergebniß desselben kurz zusammenfassen.

Die Freunde haben in Worten, so mild und schonend wie möglich, ihr Dogma von der strengen Vergeltungsgerechtigkeit Gottes zur Geltung zu bringen versucht. Hiob sollte seine Schuld bekennen; denn daß er solche haben mußte,

---

[1]) Was den ächt chokmatistischen, universalistischen Charakter des Capitels anlangt: Hiob Typus der leidenden Menschheit. (!) Hitzig p. XLVIII.

[2]) Cf. cap. 16,18. c. 19,26 f., pag. 45 ff.

[3]) Gegen Meinholds Werthung von cap. 3—14.

stand ihnen von vornherein fest, er befand sich ja im Unglück, der Strafe für die Sünde.

Aber Drohung (cf. cap. 8,1—4) und Verheißung (c. 4,7, cap. 5.17 ff., 8,5 ff., 11,13 ff.) prallen in gleicher Weise machtlos an Hiob ab. Für ihn steht ein viel höheres Gut auf dem Spiele als irdischer Besitz: sein Glaube an Gottes Gerechtigkeit, sein Glaube an den Sieg der Unschuld. In diesem Punkte hatte er von seinen Freunden Aufschluß erwartet, aber was er cap. 6,14 ff. gefürchtet, war eingetroffen: Eliphas, Bildad und Zophar hatten dem Dulder nichts zu sagen, was ihn beruhigen konnte. Im Gegentheil, ihre Verdächtigungen seiner Redlichkeit und ihre Betonung von Gottes nie fehlender Gerechtigkeit, die nur den Schuldigen strafe, bringt Hiob immer mehr in Conflikt mit seinem reinen Gewissen und seinem Vertrauen zu Eloahs Fügungen. Und so entsteht denn in ihm das Wahngebilde eines ihn verfolgenden feindlichen Gottes, der mit einer entsetzlichen Willkür (cap. 9,25, c. 10) sein unschuldiges Opfer martert. Gerade das Gegentheil von dem, was die Freunde erstrebt, haben sie erreicht. Hiob hat sich unter dem Drucke dogmatischer Consequenzenmacherei immer weiter von Gott entfernt, — wenn auch ein Rest des alten Glaubens vorläufig noch lebendig in ihm bleibt cap. 7, cap. 13,21. Mit andern Worten: Das Resultat des ersten Redestreites ist für beide Parteien ein rein negatives. Die Freunde haben nicht erreicht, was sie wollten. Hiob erkennt das Dogma nicht an und Hiob — er hat wohl die Nichtigkeit der landläufigen Erklärung des menschlichen Leidens klar durchschaut — nicht jedes Unglück ist Strafe für begangene Sünden, es giebt auch eine Trübsal Unschuldiger — allein er weiß nichts Neues, nichts Besseres an die Stelle des alten Dogmas zu setzen. Der Rest seines Gottvertrauens erstirbt immer wieder im Zweifel, im Aufwallen der Leidenschaft, die sich anflehnt wider den allgewaltigen Gott, dessen Hand so schwer auf dem Dulder ruht. — In dieser Stimmung treten beide Parteien in den zweiten Redegang ein, dessen Verlauf uns im Folgenden beschäftigen soll.

Der zweite Redegang.

Cap. 15—21.

Der Architektonik des Buches entsprechend eröffnet Eliphas, als der älteste cf. v. 10 und auch wohl weiseste der drei Freunde den zweiten Angriff auf den Dulder.

V. 1—6. Hiobs Worte bezeugten ihn als einen Frevler, der schlau und listig die Sprache Verschmitzter wählte, um seine Schuld zu verstecken, denn abgesehen davon, daß sein ganzes Gerede inhaltsleer wäre, am eigentlichen Fragepunkt des Streits vorüberginge, ohne ihn zu treffen, minderte Hiob

durch seine Lästerrede die Andacht, die Gottesfurcht (v. 3—4)[1]). Außerdem läge in allen seinen Ausführungen eine unglaubliche Anmaßung. Wäre Hiob etwa gewürdigt, im Rathe Gottes zuzuhören, oder wüßte er auch nur etwas, was sie (bescheiden nennt sich Eliphas nicht direkt) noch nicht in Erfahrung gebracht? v. 10[2]). Ob er etwa Anstoß genommen an der milden Form, in der die Freunde (Eliphas denkt wohl besonders an seine Darlegung cap. 5.17 ff: Gott züchtigt, um wieder zu beglücken) ihre Lehren, die Tröstungen Eloahs, vorgetragen? (v. 11). Und endlich: welche Thorheit, gegen den welterhabenen Gott anzustürmen, ihn verurtheilen zu wollen, denn was ist der Mensch, daß er rein sei, und der vom Weib geborne, daß er gerecht wäre? (v. 12 f.) cf. cap. 4,17 20, c. 25. Nachdem er mit diesen Worten Hiob um seiner freventlichen Rede willen zurecht gewiesen, versucht er, auf einem andern Wege den vermessenen Tadler des göttlichen Waltens zur Buße und zur Umkehr zu bewegen. An Stelle der lockenden Verheißung lassen die Freunde von jetzt an die Abschreckungstheorie treten. Unfähig, die Sprache und die Herzenssehnsucht eines Hiob zu würdigen, suchen sie ihm, dem vermeintlichen Frevler, das Gewissen zu schärfen (welche Ironie!), dadurch daß sie ihm in allen Farben das Bild von dem Untergang des רשע ausmalen. (Andeutungen siehe schon cap. 5,3 f. Eliphas, 8,11 Bildad, cap. 11,20 f. Zophar). Hiob soll sich diese, auf der sichern Ueberlieferung der Alten beruhende Wahrheit wohl zu Herzen nehmen und reumüthig sich seinem Gott unterwerfen. — Dieser Intention zufolge giebt nun Eliphas von v. 17 an eine Schilderung von dem grauenvollen Ende des Bösewichts. Plötzlich, trotz scheinbaren Glückes (Pflanzenbild)[3]) kommt das Verderben über ihn (v. 14), nie ist er sicher vor dem Schwert (v. 22), er wird nicht reich (v. 29), seine Familie (Kinder) theilen das Schreckensloos ihrer sündigen Vorfahren; Feuer verzehrt die Zelte der Bestechung (v. 34).

Die Grundgedanken des Capitel 15 enthalten das Thema der Freundesreden bis Capitel 22 hin.

1) Hiob soll Buße thun, er hat es dringend nöthig, denn ihm muß man schon das Prädikat eines רשע zuerkennen, sein

---

[1]) Eine falsche Wendung giebt Meinhold dem v. 3 pag. 89. Hiob wird hier nicht darum als Vernichter der wahren Gottesfurcht genannt, weil er die enge Verbindung von Frömmigkeit und Egoismus nicht anerkennen will, sondern deshalb, weil er durch seine Lästerreden Gottes Autorität untergräht, seine Gerechtigkeit und Vergeltung problematisch macht.

[2]) Dass v. 7 und 10 auf cap. 12,12 zurückweisen sollten, ist mir unwahrscheinlich cfr. Grill pag. 29.

[3]) Dass das Pflanzenbild eine Persifflage des Hoffnungsbaumes (14,7) sein soll, ist nicht zu erweisen (J. G. Hoffmann p. 58). Die Pflanzenbilder sind integrierender Bestandtheil der meisten Freundesreden cf. cap. 5,6, 8,16 ff., 15,30c 32, 18,16 etc.

Mund zeugt wider ihn, wählt er doch die Sprache Verschmitzter, die vor Gericht ihre Schuld dem Gegner in die Schuhe schieben. (J. G. Hoffmann pag. 56).

2) Hiob soll auch nicht lange zögern mit seiner Besserung, sondern an das furchtbare, jähe Ende der Frevler denken, welche Gottes gerechte Strafe ereilt.

Cap. 16. 17. (Hiob.)

Unsere Capitel enthalten die Antwort Hiobs auf den scharfen Angriff des Eliphas, dessen Rede, was wohl zu beachten ist, ohne einen Abschluß beendet wurde, der irgend wie eine versöhnliche Stimmung documentierte cf. cap. 22, pag.

Skizzieren wir zunächst wieder, ehe wir die sachliche Bedeutung dieser Hiob-Rede, welche für des Dulders Stellung im zweiten Gesprächsgang maßgebend ist, zu verstehen suchen, den Gedankengang, welchen seine Worte einschlagen.

Wie alle Streitreden Hiobs, so beginnt auch diese mit einer Zurechtweisung der Freunde. Sind sie doch leidige Tröster allzumal v. 2–3[1]). Anstatt Hiob aufzurichten und herzlich zu bedauern, peinigen sie ihn mit ihrem eitlen Gerede. Sie verdrehen die Thatsachen durch ihre theologische Apologetik, durch welche sie einmal Gottes Gerechtigkeit sicher stellen wollen, und zum andern, was damit eng zusammenhängt, Hiob anzudemonstrieren suchen, es stehe noch nicht so gefährlich mit ihm, wie er sich denke; wenn er sich nur vor Eloah, der immer Ursache habe den (sündigen) Menschen zu bestrafen, demüthigen wolle, dann könne ein glücklicher Ausgang nicht fehlen. Hiob kann bei der Hoffnungslosigkeit seiner Lage, von der er je länger je mehr überzeugt ist, alle diese Ausführungen nur als absichtlichen Hohn ansehen; sein Leiden ist Endleiden, wozu ihm da noch Vorspiegelungen machen, als könne seine Trübsal sich jemals wenden v. 12 ff. Er ist des eitlen Treibens satt und müde, und doch — wenn er in seiner Qual verstummt, was hilft es, sein Kummer wird dadurch nicht gestillt. Und so versenkt er sich denn, ohne auf die Freunde noch weiter zu achten, in sein trübes Loos v. 6 ff. Gott hat seinen ganzen Verkehrskreis (עֲדָתִי v. 7) vernichtet, ihn, den Schuldlosen, den Bösewichtern preisgegeben v. 8—10. Wehmüthig gedenkt Hiob seines einstigen Glücks und contrastiert es mit seinem jetzigen Elend, wo Gott wie ein Kriegsheld gegen ihn anstürmt, Bresche auf Bresche in ihn legt cf. cap. 19 v. 12, cap. 30 v. 12 ff. Allein allem Unglück zum Trotz muß Hiob

[1]) Es ist ein himmelweiter Unterschied, ob ein Unglücklicher selbst sich in die Ursache seines Leidens vertieft, oder ob ein Anderer kühl darüber reflectiert, ohne dass es ihn persönlich etwas angeht.

an seiner Unschuld festhalten, in seinen Händen ist kein Raub, und sein Gebet ist rein (vielleicht haben wir in dieser Stelle eine kurze Abwehr der Behauptung des Eliphas, Hiob sei ein Frevler cap. 15 v. 4—6, zu suchen). Wenngleich nun aber Hiob den Widerspruch der Wirklichkeit (an der Hand persönlicher Erfahrung) gegen die angebliche moralische Weltordnung rückhaltlos darlegt, immer und wieder schimmert bei ihm der Gedanke durch: weil ich unschuldig bin, darum kann ich nicht, so sehr es auch durch die Verhältnisse nahe gelegt zu sein scheint, den Tod des Frevlers sterben. Hiobs Stimmung, und das ist ja charakteristisch für den zweiten Gesprächsgang, welchen Ebrard trefflich den Gesprächsgang der Crisis nennt, ist widerspruchsvoll in sich selbst. Kurz zuvor hat er Gott mit den heftigsten Vorwürfen überschüttet, deswegen, weil er ihn grundlos so hart geplagt plötzlich aber bricht dann, gleichsam als ob wie durch Zaubermacht der Schacht seiner Erinnerungen neu aufgebrochen wäre, der Glaube an den gerecht vergeltenden Gott sich Bahn in seinem Innern; das Vertrauen auf den Sieg der Unschuld giebt Hiob neue Kraft, den Zweifel niederzukämpfen und so bittet er denn in der berühmten Appellation von Gott an Gott (Luther Tischreden) diesen um Hülfe. Gott selber muß ja, da alle andern Zeugen v. 7 Hiob verlassen haben, für ihn eintreten, ihm Recht verschaffen[1]) gegenüber seinen spottenden Freunden (zu dem ויוכח vrgl. Wellhausen, Skizzen etc. I 92, 93 und Smend pag. 498) und zwar ist es hohe Zeit, denn Hiob steht am Rande des hoffnungslosen Grabes (v. 22).

Ueberblickt man den Inhalt des Capitels, so lassen sich etwa folgende Hauptgedanken herausstellen:

1) Nach einer Zurückweisung der Freunde, deren leidige Tröstungen Hiob bis zum Ueberdruß hat hören müssen v. 1—5, klagt er über Gott, der ihn aufs furchtbarste mißhandelt hat und schildert seine elende Lage in all ihren furchtbaren Einzelheiten v. 6—17 und v. 22.

2) Alle diese Trübsal ist über einen völlig Unschuldigen gekommen v. 17.

3) Weil nun aber Hiob sich keiner Sünde bewußt ist, wenigstens keiner so schweren, die sein Leid erklärlich machte, so kann Gott ihn auch auf die Dauer nicht verlassen. Appellation von dem grausamen Gott der Gegenwart an den gnädigen Gott der Zukunft, v. 18 ff. vgl. das Hervortreten und

---

[1]) Wie Hiob cap. 13 Gottes Sache und die Sache der Freunde von einander scheiden lernte, so hält er hier im Widerstreit des Gefühls den Gott der Gegenwart und der Zukunft auseinander, ohne sich durch die logische Unvollziehbarkeit dieses frappanten Gedankens irre machen zu lassen cf. cap. 19,25 ff. So im Wesentlichen schon Ebrard cf. pag. 103.

allmähliche Anschwellen der sogenannten Unterströmung im Denken Hiobs cap. 7,21b, cap. 13,7. 16, cap. 14,14, cap. 16,18 ff.

Die Stelle 16,18 erfordert eine genaue Einzelbesprechung. Es erscheint mir indessen am zweckmäßigsten, unsern Abschnitt mit der gleichartigen, berühmten Goëlstelle cap. 19,25 f. zu combinieren und gemeinsam zu behandeln. Vgl. daher cap. 19, pag. 52.

Cap. 17.

Ich gebe zunächst wieder eine gedrängte Uebersicht über den Gedankengang.

Schon cap. 16,22 (die Capiteleintheilung ist hier äußerst ungeschickt) war Hiobs Zuversicht, Gott werde am Ende noch sich seiner annehmen, ihn rehabilitieren, in erneute Klage umgeschlagen und diese Stimmung setzt sich auch in unserm Capitel, zum großen Theil wenigstens, fort.

Hiobs Lebensgeist ist zerrüttet, das Grab wartet seiner (1), und zu all seinem Elend kommt[1]) noch der Spott der Welt hinzu (2).

Seine Freunde nehmen sich seiner nicht an, so möge es denn Gott thun v. 3 (vgl. cap. 16,18 f.) und Bürge für seine Unschuld sein. Das Herz derer, die dazu berufen waren, den Dulder zu trösten, ist der Einsicht verschlossen, — darum aber wird auch Gott sie nicht erhöhen (zuversichtliche Stimmung vgl. cap. 19, 28 2:)[2]). Allein von Neuem v. (5) 6 f. verfallt Hiob in verzweiflungsvolle Klage; er muß ein Gespött der Leute sein, sich ins Angesicht speien lassen etc. Sein trauriges Loos betrübt aber nicht allein ihn selber (8 f.), nein, alle Redlichen überhaupt, (Hiob sieht seine Sache für die Sache aller Frommen an vgl. pag. 43 ff.)[3]), sie klagen über den Sieg der Bosheit. Allein mag kommen, was da will, Hiob ist gefaßt, v. 9, der צדיק hält fest an seinem Wandel, und wer rein an Händen ist, gewinnt אמץ. In dieser gehobenen Stimmung (9b) kann er seine Freunde noch einmal, formell wenigstens (cap. 13 hat bereits das Schlußurteil über sie abgegeben) auffordern, zu ihm umzukehren, mit ihm zu streiten, ein Weiser wäre ja unter ihnen nicht zu finden, das bewiesen ihre Reden v. 10. Welch eine Verkehrtheit, einem Manne, der den Tod so sicher vor Augen hat, wie er, Hiob, Hoffnung machen zu wollen. Seine Hoffnung — zu den Riegeln der Scheol führt sie hinab, schon nennt er die Grube „mein Vater“,

---

[1]) J. G. Hoffmann liest תרן (für תכה v. 7) ermatten. Der Gebrauch dieses Wortes ist aber in diesem Sinn kaum nachweisbar.

[2]) Eben weil Gott als Urheber ihres Wahns (alles Leid ist Strafe) ihren Wahn kennt.

[3]) Vgl. indessen pag. 43 ff., wo ich im Gegensatz zu der oben vorgetragenen üblichen Fassung meine eigne Ansicht über c. 17,9 entwickelt habe.

und „meine Schwester“ das Gewürm (16a) (14). So endet Hiobs Glaubensmuth v. 9 in wehmüthiger Resignation und gänzlicher Hoffnungslosigkeit.

2) Kritisches zu cap. 17. Vers 2 [1]) ist sehr dunkel. Will man ihn überhaupt halten, und nicht einfach als völlig corrumpiert streichen, so ist es immer noch am besten, das schwierige אם לא als Betheuerungsformel zu fassen: (Dillmann, Volk, Delitzsch etc.) fürwahr, Spötterei ist bei mir, d. h. wird mit mir getrieben. Zur Erklärung muß man dann auf cap. 16,10, 17,1 aber auch auf cap. 17,11 verweisen. Die Spötterei der Freunde besteht eben darin, daß sie Hiob, für den keine Hoffnung mehr ist, Hoffnung machen wollen. Allein Dillmann hat Recht: glatt ist der Ausdruck nicht. IXX liest etwas ganz anderes: λίσσομαι κάμνων, καὶ τί ποιήσας, ἔκλεψαν δέ μου τὰ ὑπάρχοντα ἀλλότριοι etc. — das beste Zeugniß dafür, daß der Vers lesartlich rettungslos ist. Auch paßt er nicht recht in den Zusammenhang; er anticipiert v. 6, und scheint nur eine erklärende Glosse zu cap. 17,1 zu sein.

V. 5 ist meiner Ansicht nach auch nicht zu verstehen. Hitzig sagt pag. 128, das fehlende Objekt zu תרומם kann nur durch den folgenden Vers gestellt werden, und übersetzt demnach: deshalb laß nicht die Oberhand gewinnen den, der zum Theilen Freunde einlädt, während hinschwinden die Augen seiner Kinder. Das Bild soll verständlich sein. So einer lädt Gäste ein und hat doch für seine Familie nichts zu essen; d. h. auf Hiobs Freunde angewendet: sie wollen Hiob von ihrer Weisheit mittheilen, und es mangelt ihnen der eigene Hausbedarf. Diese Fassung erscheint mir immerhin noch als die relativ beste (praedam pollicetur sociis, Vulgata), obwohl ich nicht verkenne, daß die von Hitzig angezogenen Stellen (Psalm 37,23 f., Genesis 23,17, Sprüche 26,18 f.) kaum leisten, was sie sollen, nämlich beweisen, daß das Objekt durch den folgenden Vers gestellt wird, vor welchem, als vor einem Relativsatz, der Accusativ „denjenigen der einen solchen“ zu supplieren sei. Ueberhaupt aber ist die ganze Form verdächtig תרומם; vielleicht steckt das Suffix noch in dem מם und das Wort ist corrumpiert überliefert. Möglich auch, daß man Hiphil las: תרמם (Merx's Conjektur, welcher statt des sehr schwierigen יגיד יאגר lesen will, bringt einen fremden Gedanken in das Capitel) [2]). Aber ungeachtet aller Gegeninstanzen, — die Erklärung, v. 5 ein Sprüchwort ist immer

[1]) Merx p. 81 streicht den Vers.

[2]) Merx liest p. 81: für Grundstücke Fremde miethen, der eignen Söhne Augen aber schmachten hin. D. h.: Die Völker sind von Gott in den Dienst genommen, und haben an der Ernte Theil. Hiob ein ächter Sohn muss schmachten. Was soll dieser ganz allgemeine Gedanke an dieser Stelle? Die Beziehung v. 5b auf Hiob ist unklar sowie die ganze Typik (z. B. das Bild von der Ernte).

noch besser, als die gewöhnlich befolgte Interpretation: „zur Theilung: damit sie getheilt werden, giebt man Freunde an, (vor Gericht) wer das aber thut, dessen Söhnen sollen die Augen verschmachten.“ (Strafandrohung, die aber, wie Dillmann richtig bemerkt, hier, wo v. 3 motiviert werden soll, ganz ungehörig ist. Andere (so z. B. Dillmann, Ewald, Stickel) fassen den Satz als Zustandssatz, der die Aufgabe habe, das bei der Wegnahme des Vaters seine Kinder treffende Loos zu beschreiben. Die Augen s e i n e r (Suffixbeziehung) Kinder verschmachten. Allein sehen wir einmal von allen grammatikalischen und lexikalischen Beziehungen (Frage nach dem Subjekt etc.) ab und halten wir uns rein an den Context: Ist es möglich, mit Dillmann unseren Vers so unterzubringen, daß man sagt (pag. 153): Wie v. 4 ihren Unverstand, so zeichnet v. 5 ihre Mitleidlosigkeit, beide wären Motive für seine Bitte v. 3? Ich meine nicht, denn, wäre dieser Gedanke richtig, dann wäre Hiob genau in denselben Fehler verfallen wie seine Freunde; er hätte Eliphas, Bildad und Zophar Laster vorgeworfen, die er nach seinem frühern Urtheil über sie kaum ihnen zutrauen, am wenigsten aber zu beweisen vermochte. Läßt man aber einen andern Kreis von Zuhörern angeredet sein, so begreift man die persönliche Anrede und Beziehung v. 4 (i h r Herz hast du der Einsicht entzogen etc.) schlecht genug. Der v. 5 ist kaum zu verstehen, und da LXX. mit ihrer Lesart τῇ μερίδι ἀναγγελεῖ κακίας ὀφθαλμοὶ δὲ ἐφ' υἱοῖς ἐτάκησαν auch nichts Verständliches bieten (5b?), auch schwerlich zu reconstruiren.

V. 8. 9. Hier ist implicite überall Hiob Subjekt, der seinen Fall als den aller Frommen ansieht. (J. G. Hoffmann pag. 61). Aehnlich urtheilt Dillmann pag. 154. Wenn irgendwo, so läßt uns der Dichter in diesem Wort in die Verhältnisse seiner Zeit blicken, wo die Wogen des Kampfes zwischen den zwei Parteien (Fromme — Frevler) und ihren Grundsätzen hochgingen und ein solidarisches Gemeinschaftsbewußtsein alle umschlang, so daß, was (vgl. die Psalmen) den einen betraf, alle mit betraf. Nur aus dieser Rücksicht auf seine Zeit erklärt sich das zweite Glied, das, streng genommen, durch den Zusammenhang nicht nahe gelegt war.

Hatte Hiob v. 5—8 wehmütig über seine trostlose Lage geklagt, so erhebt er sich v. 9 zu einer Anschauung, die, wenn er sie behaupten kann, ihm den Sieg gewährleistet. Allein, dass v. 8 b durch den Zusammenhang nicht direkt gefordert sei, ist immerhin schon ein werthvolles Zugeständnis für den, welcher v. 8 und 9 an unsrer Stelle nicht recht zu begreifen vermag. 1) Es ist auffällig, dass die Hervorkehrung der Parteistandpunktes mitten in einer ganz individuell gehaltenen Schilderung (trotz des לְמשל עַמִּים v. 6) erfolgt. 2) wenn Dillmann sagt: „Wir haben hier einen von den Kernsprüchen,

die der Dichter da und dort einstreut, in dieser Schärfe nirgends im A. T. ausgesprochen, ein Spruch, mit dem im Grunde die doktrinelle Lösung des Problems des Gedichtes gegeben ist“ etc. (pag. 145), so ist es mrir wenigstens unfasslich, warum der Dichter diese seine Erkenntniss nicht dazu verwerthet hat, seinem Gedicht eine positive Lösung zu geben (cfr. 38 ff.) anstatt der negativen: der Mensch weiss: nichts, darum muss er sich Gott unterwerfen. Und dann Hiob ein Typus der Frommen, wo doch sein Frevel gegen Gott in steter Zunahme war, wenigstens cap. 16,1—18 wieder ziemlich stark hervorgetreten war —, das ist auch schwer einzusehen.

3) Endlich aber: v. 9 steht mit v. 11 im Widerspruch. Wenn Hiob sich einmal zu solch einer Höhe der Erkenntniss emporgerungen, sein Leiden mit ganz anderen Augen anzusehen gelernt haben soll (Dillmann), dann durfte er, ohne seinen Standpunkt zu verläugern, nicht mit einer so resignierten Klage enden, wie v. 15 und 16 sie anzeigen.[1])

Resultat: Kapitel 17 enthält etwa den folgenden Hauptgedanken:

1. Hiob bittet im Anschluss an cap. 16,8 Gott um Schutz und Bürgschaft. Voll Glaubens ist er auch momentan der Erhörung gewiss: Gott wird seine Feinde nicht erhöhen. — Bald aber:

2. schlägt seine Zuversicht wieder in Klage um (der jähe Stimmungswechsel ist charakteristisch für den zweiten Gesprächsgang, in welchem Hiob allmählich zu einer Crisis, zur Entscheidung für oder wider Gott gedrängt wird), die mit dem Ausdruck völliger Hoffnungslosigkeit endet.

3. Eben diese Stimmung (nicht aber seine Erkenntniss v. 8 und 9) lässt den Dulder die Verheissungen seiner Freunde nicht minder wie ihre Drohungen als eitel Thorheit erscheinen. Busse kann er nicht thun — er ist unschuldig — und zu hoffen hat er nichts mehr als das Grab (cap. 17,1, 15, 16).

Cap. 18. (Bildad.)

Bildad[2] (zu dem עַד אָנָה vgl. 8,2) ermahnt die Partei der Frommen, die hinter Hiob steht, die Jagd nach thörichten Phrasen endlich einmal zu lassen und zur Sache zu kommen,

---

[1]) V. 9 hat auf mich immer den Eindruck gemacht, als verdanke er seinen Ursprung den Kreisen, welche ähnlich wie der Verfasser der Eliehureden, das Leiden als Förderungsmittel mit einer gewissen Plerophorie betonten.

[1]) Man weiss nicht recht, an welche Adresse Bildad sich wendet, wahrscheinlich ursprünglich an Hiob allein und erst der Interpolator von 17 8 und 9 hat hier, um seiner Arbeit eine bestimmte Richtung zum Vorhergehenden zu geben (17 9), eingegriffen. Man beachte die künstliche Abstufung in der Anrede: 1) die Partei im ganzen, 2) Hiobs Person (4.) und dann erst in der zweiten.

und weist dann Hiobs Vorwurf, dass unter ihnen kein Weiser sei, als Anschuldigung eines Thoren zurück, den sein eigensinniges Eifern um alle Besinnung gebracht v. 2—4. Mag Hiob auch noch so sehr toben, es bleibt doch bei der alten Gottesordnung: den Bösen ereilt sein Geschick.

V. 5—21 erfolgt nun eine den Eliphas[1]) weit überbietende kraftvolle in bilderreicher Sprache ausgeführte Schilderung vom Untergang des רָשָׁע. Sein Licht (Licht = häusliches Glück) in seinem Zelt (5), seine Kraft wird gebrochen (enge werden seine (sonst) weiten Schritte), unrettbar kommt über ihn der Tod, der König der Schrecken 12—14.

Aber nicht nur der Bösewicht selbst verfällt dem Verderben, nein, der Name seines ganzen Hauses (Weib und Kind nicht ausgenommen) wird vernichtet und noch lange Zeit spricht man von dem furchtbaren Geschick, welches die Frevler getroffen (ob v. 20, welcher als stereotyper Bestandtheil der Freundesreden kaum eine Beziehung auf cap. 17,8 nahe legt, nicht vielmehr der Anlass gewesen ist, diesen Vers im gegentheiligen Sinn dort einzuschieben?) So ergeht es dem, welcher Gott nicht kennt.

Es ist eigentlich nur e i n Gedanke, welchen Bildad mit aller Plerophorie ausführt: Der Frevler vergeht, und du, Hiob, nimm dir ein Beispiel daran! Mit erschreckender Deutlichkeit wird hier die Theorie, als über den sittlichen Werth eines Menschen entscheidend, gewerthet. Gott kommt für Bildad kaum in Betracht — er nennt ihn nur einmal — und zwar beim letzten Wort 21 b.

Cap. 19. (Hiob.)

1) Inhaltliches:

Das עַד־אָנָה seines letzten Gegners aufnehmend, weist Hiob den leidigen Trost seiner Freunde zurück. Schon zum zehnten Mal (d. h. immer und immer wieder) beschimpften sie ihn mit ihren Vorhaltungen, als trüge er seiner Sünde Schuld. Sie sollten es doch endlich einsehen, dass Gott es ist, der Hiob niederbeugt. Wenn sie ihm Sünden zur Last legten, dann sollten sie ihm doch erst seine Verfehlungen nachweisen; er sei sich jedenfalls nicht bewusst, solche Missethaten begangen zu haben, die sein grausiges Geschick irgend wie erklärlich machen könnten; am wenigsten aber vermöge er zuzugeben, dass die Kunde von Versündigungen, die er

[1]) Eine Polemik des Bildad gegen Eliphas anzunehmen ist nicht angezeigt. Es soll ihm abschreckend erscheinen, dass Eliphas die Strafe des Bösewichts in sein Inneres verlegen soll 15,20, allein, das ist doch nicht ausschliesslich des Fall, und dann vgl. Zophar cap 20,4. Die Freunde sind völlig einig. — Nuancierungen in der Form, wie sie ihre Lehre vortragen, mögen ja da sein, vgl. Kayser-Marti pag. 255, aber mehr auch nicht (Hitzig pag. 132.

begangen haben sollte, in die Oeffentlichkeit gedrungen und somit zu den Ohren der Freunde gelangt sein könnte.[1]) Nein, wie bereits hervorgehoben, Gott selber ist es gewesen, der dem Dulder seine Ehre genommen v. 9, ihm die Krone vom Haupt gerissen hat. Wie ein entwurzelter Baum morsch und tot daliegt, so ist auch Hiob jedes Trostes beraubt, jeder Hoffnung auf Erneuerung und Wiederherstellung seines Lebens verlustig gegangen (cfr. zu diesem Bilde cap. 14 pag. 58). Lässt doch Gott einem Kriegsmanne gleich, der mit seinen Schaaren eine feindliche Stadt angreift, ein zahlloses Heer von Plagen gegen Hiob angehen (v. 12), v. 13 ff. giebt dann der Dulder eine Einzelschilderung von den Leiden, welche ihn betroffen vgl. cap. 16,12 - 18. Seine Brüder und Bekannten, selbst sein Weib und seine Kinder[2]) haben ihm als einem gebrandmarkten Sünder den Abschied gegeben; Hungerleider und Bettler verspotten ihn und machen sich über ihn lustig etc. Und in der That, schmerzlich genug muss es Hiob empfinden, dass alle Welt sich von ihm abwendet; seine Widersacher haben den Schein des Rechts auf ihrer Seite, zeugt doch sein Leiden wider ihn, stellt ihn als einen mit Recht von Gott geschlagenen bloss. Und wie furchtbar hat die Krankheit Hiob mitgespielt; nur mit seiner Zahnhaut ist er entronnen, alle übrigen Theile seines Körpers sind durchseucht und entstellt. Hiob ist weich geworden bei der Betrachtung seines jämmerlichen Zustandes, und kann man sich etwa durch diesen Stimmungswechsel die in v. 21 folgende auffällige Bitte an seine Freunde erklären, sich doch seiner wieder zu erbarmen. Es würde ihm die grösste Freude sein, wenn sie sich liebevoll ihm wieder zuwendeten. Aber freilich, solche Bitte ist thöricht, ihr Herz ist nicht zu erweichen. Auch der Wunsch, dass das Zeugniss seiner Unschuld mit unauslöschlicher Schrift in einen ewigen Fels gegraben der Nachwelt aufbewahrt würde, ist unerfüllbar.

Es giebt nur eine Möglichkeit, Hülfe zu erlangen: als תם anerkannt zu werden. Gott selber muss Hiobs Zeuge und

[1]) Baethgen in der Kautzschschen Bibelübersetzung überträgt den Vers so: und habe ich mich auch wirklich vergangen, so bleibt mein Fehltritt mir allein bewusst, d. h so handelt es sich doch nicht um grobe Sünden oder gar Verbrechen, sondern nur um geringere Vergehungen, von denen ich allein wissen kann.

[2]) Mit Recht schreibt Meinhold p. 82: Diese Bedeutung des Benehmens seiner Freunde wurde meist nicht genügend erkannt. In der Aufzählung der Leiden, welche Hiob betroffen, wurde als letztes und schwerstes die Feindschaft der Freunde geltend gemacht. Gerade deshalb aber häte er sie so dringend und rührend um Erbarmen. Der Hinweis auf diese Stelle cap. 19,10 ff. stütze die auf den ersten Blick vielleicht unglaubliche Behauptung, dass die aus der Vertretung ihres Lehrsatzes entspringende Feindschaft gegen Hiob für diesen eine grössere Gefahr in sich schlösse als der Lehrsatz selbst. (Gegen Merx pag. 26.)

Erlöser werden (v. 25 ff.) und seine Feinde zu Schanden machen v. 28. Diese Hoffnung wird Hiob, momentan wenigstens, zur Gewissheit (ידעתי), er erwartet bestimmt, Gott müsse jetzt erscheinen und ihn rechtfertigen vor der Welt.

Exegetisches (zu cap. 19,4 cfr. pag. 46,[1]. Inhaltsübersicht) zu v. 25 ff. Es geht weit über den Rahmen dieser Arbeit hinaus, die grossen Schwierigkeiten, welche für das Verständniss unsres aufs äusserste verdorbenen Textes bestehen, auch nur in geringem Umfange durchzusprechen und zu beurtheilen, darum soll nur das Hauptsächlichste, was zum Verständniss des Ganzen etwas ausmachen könnte, herangezogen werden.

Nicht leicht zu verstehen ist das אחרון in v. 26. Ist es Subjekt oder Apposition zum Subjekt, und wie ist dann der Sinn zu ergänzen? Soll gesagt sein als Letzter, der sich Hiobs annimmt, oder als Letzter, wenn alles zn Staub geworden ist?

Man ist der Meinung gewesen, dieser Passus bedeute so viel als in pulvere, arena; (Umbreit) aber ich glaube nicht, dass ein derartiger Gebrauch von עָפר irgend wie aus der alttestamentlishen Litteratur zu begründen ist. Dass עָפר im Gegensatz zum Himmel als Erde gefasst wird, könnte ja aus cap. 41,25 (event. aus cap. 4,19, 7,5, 22,24, 30,6 gefolgert werden, aber eine sichere Entscheidung wird sich nicht treffen lassen. Die specielle Fassung Dillmanns, welcher עָפר hinter אחרון als Grabesstaub erklärt, ist am wenigsten zu erweisen. Wenn man eingewendet hat, die Bedeutung der Erde widerspräche den factischen Verhältnissen cap. 38 ff., dem Reden Jahwes aus dem Sturmwind heraus, so ist zu bemerken, dass, rein lokal betrachtet, die Theophanie, wenn sie Hiob überhaupt verständlich werden sollte, auf der Erde vor sich gegangen sein muss. Zu einem abschliessenden Urtheil über den Ausdruck עָפר fehlt es an sicherem Material, wie ja überhaupt in unserm Abschnitt kaum eine Stelle aufzufinden ist, auf die man sich für die Einzelexegese mit Sicherheit beziehen könnte v. 26. Das אחר עֹורי kann auch nur sehr gewaltsam und künstlich zu einem erträglichen Sinn heraufgeschraubt werden. So viel möchte ich jedenfalls festgehalten wissen: „nach meiner Haut“ braucht nicht zu heissen: wenn sie nicht mehr ist, d. h. wenn ich tot bin, (sondern vgl. מבשרי v. 22), es kann ebensogut heissen: wenn meine Haut bis auf das letzte Stückchen der Krankheit zum Opfer gefallen

[1]) Beachtenswerthes Material bietet noch immer Stickel (de Goële comm. 1832). Viel Stoff ist auch von Hitzig übersichtlich verarbeitet pag. 144 ff.

[2]) Eine Erklärung wie die von Studer J. P. Th. pag. 713 nach Entblössung (Infinitiv) ist unnütz und hilft nicht über die Schwierigkeiten hinweg. Sehr kühn und willkürlich ist dagegen die Conjectur von J. G. Hoffmann pag. 64,2b.

ist vgl. Inhaltsübersicht pag. 46.[1]) Ferner ist schwierig das זאת v. 26. Am Besten ist noch die deiktische Fassung; allein auch hier ist einmal die enge Verbindung mit dem Verbum, sowie die Stellung auffällig, und dann — עוֹר ist sonst Maskulinum. (Gegen J. G. Hoffmanns Erklärung von v. 26 vgl. Dillmann pag. 174.) V. 27. Was bedeutet weiterhin der merkwürdige Gegensatz: Meine Augen sehen ihn und nicht ein Fremder? Dillmann sagt, זר gehe auf die Gegnepartei; er, Hiob, könne Gott schauen als den seinigen, die Freunde aber sehen Gott wohl, aber nicht zu ihrer Rechtfertigung. Diese Beziehung soll durch den Gegensatz אני—לִי und זר—לֹא[2]) indiciert erscheinen. Allein ich glaube die Künstlichkeit der Beziehung des זר auf die Freunde leuchtet ein. Man kann im ganzen Buch keine Analogie für diese sonderbare Bezeichnung auffinden. Der Schlussvers ist ebenfalls ohne Conjekturen kaum im Einzelnen auszudeuten, es ist strittig, ob חמה oder חֵמָה zu lesen, das Subjekt kaum mit Sicherheit festzustellen, — dass חֵמָה loco adjectivi gesetzt sein soll, ardor = ardentes sunt poenae gladii leuchtet schwer ein. Heiligstedt pag. 138.

שַׁדִּין pass (שַׁדּוּן Kere) שַׁדִּין [zusammengesetzt eus שֶׁ und דִּין] ist matt und farblos, und ordnet sich schlecht in den Parallelismus der Glieder ein.

Die LXX haben jedenfalls einen ganz anderen Text gehabt. *εὐλαβήθητε δὴ καὶ ὑμεῖς ἀπὸ ἐπικαλύμματος... ... καὶ τότε γνώσονται . . . ...ὕλη*! Der Sinn des Verses wird etwa der gewesen sein: Hiob droht ähnlich wie cap. 13 für den als sicher angenommenen Fall seiner Rechtfertigung mit Gottes Vergeltung.

Was will dann aber der ganze Abschnitt v. 25 ff. besagen? In früherer Zeit (Hieronymus und nach ihm Luther) fanden in unsrer Stelle einen Hinweis auf die Auferstehung Jesu, als des Bürgen unsrer eigenen Auferstehung. Diese Ansicht ist von der neueren Exegese fast überall fallen gelassen. Dillmann urtheilt pag. 164 über unsre Capitel wie folgt: Gipfelt die vorige Rede cap. 16,17 in dem grossen Wort, dass der Fromme durch seine Leiden an Kraft zunimmt, cap. 17,9[3]), so reift hier als die Frucht des heissesten Kampfes die innere, selbst durch den Blick auf Tod und Grab nicht zu hemmende Gewissheit einer kommenden Rechtfertigung[4]) durch

[1]) So im Wesentlichen Hirzel, Stickel, Reuss, Volk, vgl. hierzu die kurze und sachliche Ausführung von Volk pag. 51 gegen Dillmann pag. 174.

[2]) Diese Ergänzung ist von Dillmann nach Hirzels Vorgang gemacht, allein der Context spricht dagegen.

[3]) vgl. über meine Stellung zu diesem Verse pag. 44.

[4]) Es scheint mir angebracht, hier einige Bemerkungen Wellhausens Israel. und Jüd Gesch. pag. 173 ff. über das Wesen der Rechtfertigung anzufügen. Er führt folgendes aus: Der Fromme verlangt nicht viel, keinen

Gott. Smend pag. 499 urtheilt über cap. 19: „Die Hoffnung und Erwartung, dass Gott Hiobs Unschuld nach seinem Tode zur Anerkennung bringen werde, steigert sich 19,15 ff. dahin, dass Hiob seine Rechtfertigung dereinst auch selbst noch irgend wie erfahren werde.“ Das Ausserordentliche dieser Hoffnung, die im Gegensatz zu dem sonstigen jüdischen Scheolglauben den Verstorbenen einen Antheil an dem sichert, was auf Erden geschieht (cfr. das: ich selbst, mit meinen Augen, in eigener Person) leuchtet ein; wenn auch Hiob noch nichts von einem ewigen Leben nach dem Tode sagt, wenn auch das Wiederaufleben für ihn lediglich die Erfahrung seiner Rechtfertigung bedeutet, die ihm hier als das Ende seines Glaubens erscheint, so ist das immerhin ein bedeutender Fortschritt auf dem Wege zu der Lehre von der Auferstehung von den Toten Daniel 12. Meinhold pag. 88 schreibt über cap. 19: es böte das Postulat des bedrängten, an Gott festhaltenden Frommen in der Form der gewissen Aussage, nicht mehr. Eine Lehre von dem Leben nach dem Tode haben wir hier noch auf keinen Fall. Ich möchte mich zu dem Abschnitt folgendermassen stellen: Was die Frage anlangt, ob Hiob der zuversichtlichen Meinung ist, vor oder erst nach seinem Tode seine Rechtfertigung zu erleben, so lässt sich bei der Unsicherheit des überlieferten Textes kaum eine bestimmte Entscheidung treffen. Die Urtheilabgabe wird hier mehr oder weniger subjektiv ausfallen müssen. Mir scheint es am natürlichsten (cfr. Budde pag. 25 und 26), anzunehmen, dass Hiob schon vor seinem Tode seine Rechtfertigung erhofft. Ich erinnere an das מבשרי v. 22 (wo Hiob doch noch sicher lebend gedacht ist) und an die Wiederholung genau desselben Ausdrucks v. 26. Endlich: Worte wie בחקי עיני und כליותי v. 27 sind meiner Anschauung nach schon der Häufung wegen, in der sie auftreten (cfr. die Psalmen) viel eher in natürlichem Sinn zu verstehen als in übertragener Bedeutung (gegen Smend, Dillmann, der hier von einem „Pressen“ der betreffenden Ausdrücke redet). Allein, wie bereits erwähnt, auf eine sichere Entscheidung wird man verzichten müssen; auf Grund des exegetischen Thatbestandes wird sich die Frage kaum lösen lassen, ob Hiob ante oder post mortem rehabilitiert zu werden hofft. [1]) Eine Möglichkeit bleibt vielleicht noch, wenigstens mit relativer Sicherheit eine Entscheidung zu

---

materiellen Genuss, keinen Ersatz für erlittenen Schaden. Man will nur einmal noch vor dem Tode Gott schauen, einen Strahl seiner Gnade haben, der als Absolution gilt, das Gewissen des Angefochtenen beruhigt und seine Unschuld der Welt objektiv darthut; was in Wahrheit auf dem Spiel steht, ist nicht der Nutzen der Frömmigkeit, sondern die Gerechtigkeit Gottes, die man mit allen Mitteln der Apologetik zu halten sucht. (Dies gegen Meinhold.)

[1]) cfr. H. Schultz pag. 706.

treffen, nämlich die aus inneren, vornehmlich dem Ideengehalt des Buches entlehnten Argumenten den Beweis für die Richtigkeit einer dieser beiden Ansichten zu führen. Die neuere Erklärung des Buches Hiob ist anscheinend (siehe oben) darin übereingekommen, anzunehmen, dass Hiob selbst für den Fall seines Todes noch nach demselben persönlich seine Rechtfertigung irgend wie erleben werde. (Vergl. dagegen nur J. G. Hoffmann.) Allein der Gedanke an ein Wiederaufleben nach dem Tode findet keine Stütze in dem übrigen Buch. Die Vorstellung von der traurigen, ihren Raub ewig haltenden Scheol findet überall ihren Ausdruck cfr. cap. 7 v. 9 f., cap. 14,13 ff., cap. 17,13. Mit Recht hebt Budde hervor, dass cap. 14 der Gedanke an ein Wiederaufleben so weit als müssige Spekulation weggeworfen würde, dass der Glaube an dieselbe Erscheinung cap. 19 unmöglich zur Gewissheit geworden sein könne. Es hilft nichts, dagegen zu bemerken (Dillmann pag. 176, Meinhold pag. 87), dass wir es doch in diesem Stück erst mit einem „Werden" zu thun hätten, dass Hiobs Gedanken cap. 19 doch nicht dieselben geblieben zu sein brauchten. Wäre dem also, — dann müsste der Dichter den Uebergang von einer Ansicht zur andern irgend wie vermittelt haben, das ist aber nicht der Fall. Cap. 16,18 ff. und cap. 17,3 reden nicht von einem Wiederlebendigwerden nach dem Tode, im Gegentheil: eine solche Bitte wie 17,3, oder 16,2ß „zu Gott thränt mein Auge, dass er Recht schaffe dem Menschen gegen Gott und entscheide zwischen dem Menschen und seinem Nächsten" werden doch erst dann klar, wenn man annimmt, Hiob erwarte noch vor dem Tode seine Rehabilitierung und die Bestrafung seiner Freunde cfr. 19,28. Und wird nicht diese seine Hoffnung erfüllt v. 38? Vergebens sträubt man sich gegen die Bezugnahme von v. 28 auf die Jahweredeu resp. den Epilog, — wir finden öfters in unserm Buche solche Anspielungen auf die Lösung sowohl in den Reden Hiobs als auch in denjenigen der Freunde cf. z. B. cap. 11,7 ff.

Und endlich, auch der Epilog weiss nichts von der Unsterblichkeitshoffnung, vielmehr setzt er Hiobs Glück eben nur in ein langes Leben 42,17 „Hiob starb alt und lebenssatt." Man mag sich nun auf die relative Selbständigkeit des aus der Volkssage entlehnten Schlusstheils unsres Buches berufen, so viel man will, in dieser Weise durfte unser Gedicht durch das Bewusstsein (cap. 19,25—27), dass noch eine Scene jenseits vor sich gehen müsse" (Budde pag. 26) niemals einen „hohlen doppelten Boden" (gegen Smend pag. 499) erhalten. Der Leser würde, wenn diese Auffassung richtig wäre, immer mit dem Gefühl von dem Gedicht Abschied nehmen, dass das Beste eigentlich noch kommen müsste, oder dass die Anerkennung Hiobs durch Jahwe erst ein Vorspiel seiner Ehrenrettung

nach dem Tode wäre —, und wozu dann, wenn mit einer Himmelsscene begonnen, nicht auch mit einer solchen geschlossen wurde, ist schwer abzusehen. — Mit andern Worten: die Ansicht, dass der Dulder noch *vor* seinem Tode von Gott feierlich wieder angenommen werden würde, scheint mir doch die plausibelste zu sein.

Allein damit sind wir noch lange nicht aus den Schwierigkeiten heraus. Ist es nicht an sich eine Inconcinnität des Dichters, wenn er den Hiob auf Restitution hoffen lässt, und cap. 2 ,24 klagt der Dulder aufs heftigste über seine furchtbare Lage und schleudert die ärgsten Vorwürfe gegen Gott? Hiobs Stimmung ist völlig verwandelt. Wie ist das zu deuten? Gewöhnlich hilft man sich über den Einwand, warum denn der Dulder nachher mit keiner Silbe auf seine cap. 19 gewonnene Ueberzeugung zurückkomme, dadurch hinweg, dass man sagt, jene Idee sei nur ein rasch erlöschender Gedankenblitz gewesen, der für die Lösung nichts austrage. cfr. Hupfeld: Deutsche Zeitschrift für christliches Leben und christliche Wissenschaft pag. 287. „Nur einmal blitzt die Hoffnung (nach seinem Tode) Gott zu schauen, aus dem sonst vorherrschenden Gefühl des nahen, gänzlichen Untergangs hervor 19,26 ff. — aber auch nur in einem augenblicklichen kühnen Anfschwung. Daher verschwindet denn auch der Gedanke wieder spurlos, wie ein Blitz in der Nacht, ohne auf den Gang der Verhandlung einen Einfluss zu äussern (cfr. Dillmann, Meinhold pag. 87).

Doch diese Argumentation genügt nicht, denn die Streitfrage, ob die Ehrenrettung Hiobs als *vor* oder *nach* seinem Tode eintretend zu denken sei, einmal ganz bei Seite gelassen, scheint mit dem יָדַעְתִּי v. 25 nicht die Lösung des Problems in positivem Sinne gegeben zu sein? Ist die Gewissheit, Gott zu schauen, nicht in der That der sicherste Beleg dafür, dass dem Dulder zu Theil wird, wonach er so sehnlich verlangt: feierliche Anerkennung seiner Unschuld? *Und einem solchen Gedanken*, der cap. 14 angebahnt, cap. 16 und 17 weiter verfolgt und cap. 19 zum Abschluss gebracht, zur moralischen Gewissheit erhoben war (cfr. Budde 25, 26), *sollte der Dichter keinen Einfluss auf den Gang des Gedichts eingeräumt, ihn zur definitiven Lösung nicht mit verwandt haben?* Wie kann man nun diese Schwierigkeit heben? Die Beantwortung dieser Frage ist nur möglich im Zusammenhang einer Beleuchtung der Bedeutung von cap. 19 im Ganzen des Buches.

Die Mehrzahl der Exegeten, zumal diejenigen, welche der Meinung sind, dass Hiob am Schluss des Redestreites wenigstens einigermassen wieder den Weg zu Gott zurückgefunden habe, [1]) sahen in cap. 19,25 ff. gewissermassen den

[1]) So z. B. Ewald, Hupfeld, Dillmann, in gewisser Weise auch Hitzig Ewald lässt sogar von cap. 19 an den Dulder „als Lehrmeister" seiner

Wendepunkt des Buches Hiob. Wenn man überhaupt, schreibt Meinhold pag. 86, von einem Wendepunkt des Buches reden will, so ist er in cap. 19 zu finden, und dass hier in der That ein Abschluss vorliegt, zeigt die steigende Aufzählung der Versuchungen, wie sie sich sonst nirgends findet, (vgl. indessen cap. 16,12 ff.) und auch die Worte cap. 19,25 bezeichnen doch ohne Zweifel einen Höhepunkt in der Entwicklung. Hiob soll hier der Versuchungen Herr werden und nun auch das rechte Wort finden zur sachlichen Widerlegung des von den Freunden verfochtenen Lehrsatzes.[1] Und in der That hat diese Ansicht, auf den bisherigen Verlauf des Buches gesehen, vieles für sich. Wenn wir Hiobs Entwicklungsgang überblicken, so ist von cap. 13 an die sogenannte Unterströmung in seinem Denken (vgl. cap. 7) in stetem Wachsthum begriffen. Cap. 14,13 ff., cap. 16,18 ff., cap. 17,3 und endlich cap. 19,25 zeigen in ihrer Aufeinanderfolge, wie in der zunehmenden Sicherheit, in der sie gesprochen werden (vgl. das siegesgewisse ידעתי cap. 19,25), wie Hiob sich allmählich zu dem Glauben durchringt, dass, wo Alle ihn verlassen, schliesslich der gütige Gott der Zukunft, im Gegensatz zu dem zornigen Gott der Gegenwart (die Identität der Persönlichkeit festgehalten) ihn rechtfertigen, seine Unschuld anerkennen müsse. Allein auf dieser Höhe der Zuversicht hält sich Hiob nicht, und zwar nach des Dichters wohlerwogener Intention. Cap. 21 und 24 zeigen gegenüber cap. 19 eine total veränderte Stimmung Hiobs. Die Erklärungsversuche, die bisher gemacht sind, scheinen mir nicht befriedigend. Näheres siehe cap. 21 resp. cap. 24.

Hier nur so viel: Der Dichter hat gezeigt, wie Hiob, alle Zweifel momentan zurückdrängend, in das Bekenntniss ausbricht: Ich weiss, dass mein Erlöser lebt! Wenn nun der Dichter die Absicht gehabt hätte, etwa den Kampf und Sieg des Frommen zu schildern, oder eine Lösung in positivem Sinne zu geben, dann wäre in der That cap. 19 der

---

Freunde mehr und mehr hervortreten. Andre wieder lassen erst mit cap. 28 die Wendung in Hiobs Stimmung definitiv eintreten. So z. B. Giesebrecht: der Wendepunkt im Buche Hiob. 1879.

[1]) Pag. 88 geht Meinhold auf die Frage ein, warum denn nicht die Rechtfertigung Hiobs sich direkt an sein Bekenntniss cap 19,25 angeschlossen habe. Den Grund für diese auffällige Erscheinung findet er darin, dass, wenn der Dulder seine soeben errungene Stellung behaupten wolle, es für ihn vor allem darauf ankomme, den ihm so oft von den Freunden vorgehaltenen Lehrsatz von der doppelten Vergeltung zu entwerthen. Wenn Hiob aber erst jetzt sich daran mache, das Dogma zu widerlegen, so sei es deutlich, dass das Auftreten der Freunde nicht darin seinen letzten Zweck habe, Hiob zur Zurückweisung dieser Theorie zu nöthigen. Die letztere Folgerung ist meiner Ansicht nach nicht richtig: Hiob ist bisher nur persönlich gegen Gott aufgetreten, hat seine Gerechtigkeit bestritten. Erst nachdem er radikal mit Gott gebrochen, stellt er seine Polemik gegen Jahwes Walten auf eine breite sachliche Grundlage.

gewiesene Ort dafür gewesen. Hiob steht hier wirklich auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung in dem ganzen Redestreit. Mit der Energie des Glaubens, der den Erfolg vorweg nimmt, erwartet der Dulder in nächster Zeit die Erscheinung Jahwes zu seiner Rechtfertigung. Als er dann aber sah, dass seine zuversichtliche Hoffnung sich nicht erfüllt hatte, Jahwe nicht zu seiner Rechtfertigung erschien, dass vielmehr seine Freunde (Zophar cap. 20) mit den härtesten persönlichen Beschuldigungen auf ihn eindrangen, da erfolgte in seiner Seele der Umschlag. Von nun an bricht Hiob radikal mit Jahwe. Die Crisis ist eingetreten, aber nicht zum Guten, vielmehr ist die Unterströmung in seinen Gedanken cap. 7,1, 13,21b, 16,1-, 17,3, 19,25 f. von der gottesfeindlichen Hauptströmung endgültig verschlungen. In diesem Sinne möchte ich cap. 19 als den Wendepunkt des Buches Hiob bezeichnen.

Cap. 20. (Zophar.)

An Zophar kommt jetzt die Reihe, dem Hiob zu erwidern. Den Glaubensaufschwung des Letzteren würdigt er kaum einer Beachtung (höchstens in der ironischen Wendung אם יע׳ לש׳ שיא׳ 6 f.) könnte eine solche gefunden werden). Es ist im Grossen und Ganzen das alte Lied vom Verderben des רשע, welches Zophar in unserem Capitel anstimmt.[1])

1) Inhaltsangabe. Nach einem kurzen Eingang v. 2 bis 3, in welchem er die kränkende Schlusswendung der Hiobrede (cap. 1 ,28) geisselt — (v. 2 übersetze ich mit Baethgen, Dillmann: „der Geist giebt mir Answort aus meiner Einsicht", während Hitzig den רוח auf Hiobs Worte bezieht und erklärt: Wind antwortet mir auf meine Einsicht[2]).

Vers 4 und 5 bringen dann das eigentliche Thema seiner Rede: „von jeher währt der Jubel der Bösewichter nur kurz, und des Gottlosen Freude nur einen Augenblick etc. Wie ein Traum verfliegt er (8), er wird verjagt wie ein Nachtgesicht (11 f.); sein Glück ist nur scheinbar, (22) er wird arbeiten, und doch sein Licht nicht sehen an Bächen von Honig und Sahne — ja seine Speise verwandelt sich, wird Natterngift in seinem Bauche (14) etc. — d. h. der Gottlose hat

---

[1]) Dillmann behauptet gegenüber dem Vertrauen Hiobs zu Gott und der Hoffnung auf die Zukunft hebe Zophar absichtlich die kurze Dauer eines Bösen, das völlige, spurlose Vergehen seiner Person und seines Glückes, das Zusammenwirken von Himmel und Erde zu seiner Vernichtung hervor, allein ist das scheinbare Glück des רשע, welches einem jähen Untergange verfällt, nicht ein, wenn nicht der integrierende Bestandtheil sämmtlicher Freundesreden vgl. cap IV, V, VIII (1–4), XV, XVII etc.

[2]) Dies auch gegen Hitzigs weitgehende Combinationen über die Nüanzierungen der Freundesreden pag. 132.

keinen Genuss von seinem unrechten Gut (18—22), er muss es wieder zurückgeben, und wo nicht er selbst, so doch seine Kinder. Sodann schildert er dem Dulder die furchtbare Gewissheit seines Unglücks, dem er auf keine Weise entrinnen werde. Flieht er vor der eisernen Rüstung, so durchbohrt ihn der Pfeil; — seine Vorräthe verzehrt ein Feuer sonder Entfachen, vertilgt wird das Letzte (er hinterlässt kein Erbe) in seinem Zelt. „Das ist das Loos des bösen Menschen"; mit diesem Satz wird der ganze Inhalt noch einmal zusammengefasst (22). Und wie könnte es auch anders sein: der Himmel enthüllt (19,25?) seinen Frevel und die Erde lehnt sich auf wider ihn.

Zophar bringt sachlich nichts Neues; er verschärft nur (vgl. das rohe Bild v. 7. 10. 16.) was die Freunde mit beharrlicher Einmüthigkeit und Consequenz vorher gesagt, um Hiob ein Schreckbild vorzuhalten, in dem er sein eigen Loos erkennen soll. Dadurch soll er zur Erkenntniss und zum Bekenntniss seiner Schuld gelangen. Ein versöhnlicher Schluss fehlt auch dieser Rede vgl. Eliphas, Bildad.

Nur eine Frage bedarf noch der Erwähnung. Meinhold pag. 90 lässt mit cap. 20 einen neuen Theil beginnen (die Versuchung durch die Lehre und ihre Abwehr). Zophar soll denselben eröffnen, wie er ja auch cap. 11 nicht nur die Gedanken (des Eliphas wiederkäue (auch Bildad bringe cap. 25 Neues vgl. Meinh. p. 90; allein die gesammte Anlage des Buches, drei Redegänge in stets gleicher Folge der Redner, schliesst diese Annahme aus, und dann, so gewiss in der Zopharrede Gedanken des dritten Gesprächsganges insofern anklingen, als dem Hiob grobe Sünden vorgeworfen werden, (sc. indirekt wenigstens v. 19,25) so geschieht es doch nur zum Zweck der Ueberleitung. Praktisch wirksam auf den Gegner appliciert werden sie erst durch Eliphas cap. 22. Die ganze Hypothese erweckt den Anschein, als wäre sie aus dem Bestreben hervorgegangen, das auffällige Fehlen der dritten Zopharrede erklärlich zu machen.

Cap. 21. (Hiob.)

1. Inhaltliches.

Hiob wendet sich v. 1—6 an seine Freunde mit der ironischen Bitte um Gehör, sie sollten etwas ganz Seltsames, Unerhörtes vernehmen v. 7—13. Es ist eine feststehende Thatsache, dass es den Frevlern immer gut geht. Sie führen ein friedliches, ruhiges Leben, haben zahlreiche Nachkommen, fruchtbare Heerden und schliesslich einen sanften Tod nach einer Reihe vnn guten Tagen.

14,15. Und doch wollen sie von Gott nichts wissen; sie verspotten und verhöhnen ihn 17—22. Auf dem Boden

empirischer Weltbeobachtung stehend, kann Hiob die Aufstellung der Freunde, dass den Frevler sicher Gottes Strafe treffe, nicht zugeben. Und wenn sie unter dem Druck alltäglicher Erfahrung so viel concedierten, manchmal treffe das Unheil nicht die Eltern, sondern erst die Kinder, so machte sich der רשע daraus gar nichts (vgl. das aprés nous le déluge) selbst bei dem frommen Hiskias Jes. c. 39,8.[1])

Es ist ein eitles Unterfangen, Gott die eigene Weisheit unterschieben zu wollen, er macht es doch anders, nämlich so, dass er v. 23—26 gerade dem Frevler Gutes, dem Guten aber, dem צדיק, lauter Unglück sende.

V. 27—34. So erweisen sich die Aufstellungen der Freunde als nichtig. Bis zum Tode geht es den Bösewichtern nach Wunsch (28), Beweis dafür sind die Erzählungen und Erfahrungen weitgereister Männer. (Replik auf den Traditionalismus der Gegner) — ja selbst die Erde ist ihnen leicht etc.

2) Exegetisches.

V. 3 ist des Parallelismus wegen תלעינו zu lesen. — V. 4a wird verschieden erklärt. Dillmann sagt: Ergeht denn meine Klage über Menschen? Zu ergänzen etwa: nein, über Gott. Baethgen übersetzt vgl. die Anmerkung: „Ergeht nach Menschenweise meine Klage, d. h. habe ich, oder muß ich nicht über übermenschliches Leiden klagen?“ Eine Entscheidung ist schwer zu fällen. Die letztere Erklärung paßt ja unbedingt besser in den Zusammenhang aber grammatisch hat die Baethgen'sche Fassung das לאדם gegen sich.

V. 13a Ktib liest: יבלו, Kere unnötig יכלו. Durch Jes. 65,22: ומעשה ידהם יבלו בחירי ist das Piel in der Bedeutung „aufbrauchen“ ziemlich sicher gestellt, Aufbrauchen = hinbringen. 13b יחתו nicht etwa von חתת abzuleiten = schrecken, was hier, wo für den Frevler lauter glückliche Ereignisse aufgezählt werden, höchst frappant wäre. Das Wort נחת ist unsrer Form zu Grunde zu legen, und zwar einfach das Imperfectum (vgl. Jer. 2,13, Prov. 17,10). Die Bedeutung: „hinabsteigen“ paßt besser, als „sie werden hinabgeschreckt.“ Schwierig ist allerdings das ברגע, was für gewöhnlich im A. T. Beweis für die Strafe des רשע ist. Will man nun nicht Textverderbniß annehmen, so muß man wohl v. 7 mit heranziehen. Ein schneller sanfter Tod nach langem Leben kann immerhin als Motiv zur Schilderung seines Glückes benutzt werden.

V. 16 ist auch nicht frei von Anstößen, namentlich nicht in seiner ersten Hälfte. Drei Auslegungen sind vornehmlich in Erwägung zu ziehen. 1) Siehe ihr Glück ist nicht in

---

[1]) Gegen v. Orelli, d. Buch Jesaja pag. 125.

ihrer Hand, d. h. sie haben es nicht von sich selbst, sondern von Gott.'

Zweite Auslegung: 16a fragend gefaßt: Ist nicht das Glück in ihrer Hand? Begleitet sie nicht beständig das Glück?

Dritte Auslegung: ihr Glück ist nicht in ihrer Hand, d. h. sie können es nicht festhalten; die Stunde kommt, wo es ihnen doch einmal schlecht geht. Die letzte Erklärung ist am leichtesten zu erledigen. Soll der Vers in den Zusamenhang gehören, in eine Schilderung des Glücks der Bösewichter passen, so kann nicht gesagt werden: euer Glück, euer Wohlergehen nimmt doch einmal ein Ende mit Schrecken. Um auf die beiden andern Deutungen zu kommen, so ist die zweite, trotz des schwierigen הן wohl die plausibelste. So weit über 16a. Ganz anders wird die Sachlage, wenn man 16b mit hinzunimmt. Ganz ex abrupto kommt da auf einmal die Versicherung: Ich mag von den Frevlern nichts wissen. Was soll das hier? Hiob ist es völlig gleichgültig, ob seine Freunde ihn für einen רשע halten oder doch, seine Versicherung 16b ist ganz überflüssig. Zugleich aber fällt nun von der zweiten Vershälfte ein Schlaglicht auf 16a. Ist in dem einen Stück der Sinn der: Ich will mit den Frevlern nichts zu thun haben, so liegt es nahe, auch den andern Versabschnitt in demselben Sinne zu nehmen, d. h. ihm doch die dritte Auslegung zu vindicieren. V. 16 ist eine dogmatische Glosse von einem Leser des Buches (vgl. 17,7) eingefügt, der über die ursprüngliche blasphemische Wendung von 16b entsetzt (2. Auslegung), sich zur Aenderung des Textes veranlaßt sah. Zu beachten ist endlich noch der gänzlich fehlende Parallelismus der Glieder — der Vers ist kaum originell. Die Ueberarbeitung des Hiob im orthodoxen Sinn beginnt hier bereits sich leise fühlbar zu machen, indem allzuketzerischen Behauptungen Hiobs die Spitze abgebrochen wurde. Näheres vgl cap. 24 ff. — In Vers 17 ff. glauben Etliche eine die Darlegung v. 6—16 korrigierende Schilderung finden zu sollen. Hiob soll über seine eigenen Aussagen erschrecken, und sich daher beeilen. seine dicta sofort zu limitieren resp. zu retraktieren. Indessen, ganz abgesehen davon, daß dann der Dichter seinen Helden im Gegensatz zu seinem entschlossenen Trotz und blutigem Hohn (6—16) eine ganz erbärmliche Rolle spielen lassen würde — legt der Context gegen eine solche Auffassung Protest ein. Vers 28—30 resumiert kurz und schneidend den Inhalt von v. 6—16. So in der Mitte stehend zwischen zwei gleichen Größen (6—16) und (28—30), wird man nicht umhin können, 17 f. in demselben Sinn aufzufassen, wie diese Abschnitte gemünzt sind. Mit Recht bemerkt Dillmann pag. 194 zu unsrer Stelle: Hat Hiob bis dahin seinen Satz thetisch dargelegt (sc. das Glück der Frevler) so führt er ihn im Folgenden

antithetisch aus; d. h. mit Beziehung auf die entgegengesetzten Behauptungen der Freunde und etwa mögliche Einwände.

Höhnisch fragt Hiob: Ja wie oft (כמה geschieht es denn, daß die Leuchte der Frevler (vgl. cap. 18,5) erlischt?

Der Sinn der Frage ist natürlich negativ. - Es geschieht entweder gar nicht, oder doch höchst selten.

Strittig sind die beiden זה am Anfang der Verse. Dillmann sträubt sich dagegen, sie auf den Frevler und den Gerechten zu deuten. Sie sollen nur besagen: „Es geht in der Welt nicht immer nach strenger Vergeltung zu, sondern dem geht es immer gut, dem immer schlecht, und so kann es denn vorkommen, daß ein Böser im Glück, ein Frommer im Unglück stirbt." (Die Dillmannsche Grundauffassung, daß der Verfasser die Vergeltungslehre nicht absolut, sondern nur ihre uneingeschränkte Anwendung bestreiten soll, macht sich hier wieder geltend.) Allein wäre diese Exegese richtig, dann sind v. 6 16 beinah absichtlich ihres Eindrucks beraubt, oder wie soll man es sich deutlich machen, daß Hiob, nachdem er in jenen Versen ausgeführt: Das Unglück, welches ihr dem חנף prophezeit, trifft nicht ein, vielmehr geht es ihm in praxi allewege gut, nun auf einmal ganz zahm fortfahrt: Es kann manchmal sich ereignen, daß einer, der es nicht verdient, in der Welt sein Gück macht etc. Und schließlich klassifiziert Dillmann, wenn auch unklar, die beiden זה doch so, daß er sie auf den Gerechten und den Frevler bezieht, und so ist es auch gewiß pointiert gemeint: Hiob faßt v. 23, 24 sein Resultat zusammen, stellt der einseitigen Behauptung der Freunde: der Gute besteht, der Frevler vergeht, die ebenso einseitige These entgegen: dem Frevler geht es gut, dem Guten böse. Vergeltung giebt es nicht.

Vers 30 wird die Dillmann-Delitzsche Exegese acceptiert werden müssen. Eigentlich ergiebt der Wortlaut den Sinn: Für den Tag der Noth wird der Böse aufgespart, zu dem Tag des Grimmes werden sie hingeleitet. Aber im Zusammenhang ist dieser Vers unmöglich; er unterbricht auf das störendste die Schilderung vom Wohlergehen des חנף. Ausserdem muß dieser Vers ja die Aussage der Reisenden enthalten und diese wieder muß eine Antwort auf v. 28 sein. Alles in allem, der Text ist nicht in Ordnung. Vielleicht ist beide mal ביום anstatt ליום zu lesen. Vers 30 ist mit v. 16 zu den ersten Vorläufern der orthodoxen Ueberarbeitung zu zählen (auf den Text wurde dabei keine Rücksicht genommen vgl. cap. 24).

Die schwierige Auslegung des Verses 32b können wir, weil für die Gesammtauffassung des Gedichtes nichts austragend, übergehen.

3) Es handelt sich nun noch um die Eingliederung des Capitels in den Zusammenhang des Buches, insonderheit des zweiten Gesprächsganges. Da nun cap. 21 das Schlußcapitel desselben ist, so scheint es nur berechtigt, hier eine kurze Uebersicht über den Gang von cap. 15—21 anzufügen, zugleich als Grundlage meiner Polemik gegen Meinhold, welcher den Inhalt dieses Abschnitts in manchen Punkten nicht richtig wiedergegeben hat.

Eliphas hatte cap. 15 den Kreislauf der Gespräche mit folgenden Thesen eröffnet: Du, Hiob, bist ein Frevler schlechthin (nicht nur ein Sünder, wie alle cap. 4,17 f), Dir muß man daher auch das Schicksal eines solchen in Aussicht stellen. Hiob erwidert cap. 16. 17 mit Beschwerden über die verständnißlose Grausamkeit der Freunde. Verzweiflungsvoll klagt er über sein definitiv hoffnungsloses Schicksal, um dann seine Stimmung jäh wechseln zu lassen, vor dem frappanten Gedanken nicht zurückschreckend, daß, wenn Alle ihn verlassen und befeinden, der Gott der Zukunft seiner sich erbarmen müsse, gegenüber dem zornigen Gott der Gegenwart, der im Bunde mit den Freunden ihn quält (cap. 13 ist vergessen) und peinigt. Aber freilich, cap. 18 macht seine Klage und seine Zuversicht auf die Freunde keinen Eindruck; sie kümmert ja allein die Theorie, und das Einzelschicksal nur, soweit es als Beleg für dieselbe sich verwerthen läßt. Demgemäß zeichnet Bildad dem Hiob das Bild eines solchen Bösewichts, den sein wohlverdientes Schicksal ereilt, um seinen sündigen Freund dadurch zur Besinnung und zur Buße zu bewegen. In Capitel 19,1—20, das vgl. 16,1—8 einen mehr objektiv referierenden Charakter trägt, führt Hiob wieder seine alten Thesen aus. Er jammert über sein Schicksal (insonderheit über den Abfall der Freunde), das er auf Gott als alleinigen Urheber zurückführt und zwar speciell auf seine Willkür (nicht etwa strafende Gerechtigkeit). Aehnlich wie cap. 16,18 wird aus dieser düstern Betrachtung seiner hoffnungslosen Lage die glaubensvolle Hoffnung herausgeboren, daß Gott doch noch zu seiner Rettung erscheinen werde. Mit aller Anstrengung wird Hiob noch einmal seines Zweifels Herr, um dann freilich von der Höhe, die er erstiegen, desto tiefer zu fallen, als sein Wunsch und seine Sehnsucht, die er mit der Energie des felsenfesten Glaubens, der keine Hemmnisse, keine Zwischenschranke kennt, geltend gemacht, sich nicht sofort erfüllte. Nach Capitel 19[1]) ist aller Kampf in Hiobs

---

[1]) Man kann sich nach cap. 19 sehr wohl eine Pause denken, man vergleiche nur Stellen wie 2. 10, 11. Darin sind fast alle Ausleger einig, eine Zwischenzeit anzusetzen, in der Hiob Eloahs Kommen vergeblich erwartet vgl. Hitzig zu cap. 9,34, 35, und dann nahm die Zopharrede Zeit in Anspruch, gab Hiob Gelegenheit zur Besinnung. Ueberhaupt aber bin

Brust zu Ende. Mit der Ruhe, die die Verzweiflung verleiht, wird es ihm klar, Gott will ihn zum Frevler stempeln, es giebt keine Hoffnung mehr für ihn; selbst die moralische Gewißheit: „ich weiß, daß mein Erlöser lebt", mit der er Gott gleichsam den Stuhl vor die Thür setzen wollte, ist nur Trug gewesen.

In dieser Stimmung treffen ihn Zophar's dogmatische Invektiven, und nun, von keiner Rücksicht mehr gebunden, dehnt er sein Urtheil über Gottes Willkür, das er bisher nur auf sein persönliches Ergehen angewendet, auch auf seine bisher scheu zurückgehaltene (Wirkung der Unterströmung in seinem Denken) sachliche Erfahrung aus, daß nicht nur ihn selbst, nein, auch viele andere Fromme das gleiche Schicksal treffe, d. h. gerade das Gegentheil von der landläufigen Vergeltungstheorie ist der Fall: dem Frevler geht es gut Mit dieser Erkenntniß ausgerüstet geht Hiob von cap. 21 an aus der Defensive zur Offensive über. Rückhaltlos schleudert er Anklage auf Anklage gegen Gott, der ihn willkürlich vergewaltigt, Hiobs Denken hat jetzt seine constante gottfeindliche Richtung genommen, daher auch die Aehnlichkeit mit dem ersten Gesprächsgang (abgesehen von der Unterströmung, die hier aber erst leise sich bemerkbar macht vgl. z. B. cap. 7).

Was endlich die Meinhold'sche Construction des zweiten Gesprächsgangs angeht, so kann ich ihm darin zustimmen, daß auch er, wenn überhaupt von einem Wendepunkt im Buche Hiob geredet werden soll, denselben in cap. 19 findet. Ferner, so unwahrscheinlich es auf den ersten Blick erscheint, daß das nämliche Motiv, welches Hiob cap. 3—14 von Gott entfernt hat: das lieblose Betragen der Freunde, ihn wieder zu Eloah zurückführen soll, es wird sich doch kaum anders vorstellen lassen, vgl. Ebrard p. 126. Dieselbe hochmüthige Blindheit der Freunde, welche zuerst Hiobs Stolz bis zum Grimm der Vermessenheit gestachelt, dient jetzt in ihrer höchsten Steigerung dazu (cap. 18), eine Crisis in ihm zu bewirken . . . . ., ihn hoffen zu lassen, Gott werde noch sein Anwalt sein gegen seine Verkläger. So weit kann ich also mit Meinhold gehen, allein in der Werthung des cap. 19 muß ich, wie bereits oben dargelegt, von ihm abweichen. Wohl thut Hiob cap. 19 einen gewaltigen Schritt zu Gott zurück, aber die Gefahr, daß er Gott endgiltig den Abschied geben könne (vgl Ebrard p. 133), ist damit noch lange nicht beseitigt — Beweis cap. 21, cap. 24, welche die schärfste Formulierung des Problems enthalten (vgl. c. IX 2 24 XII 4—6). Wenn man

ich der Meinung, dass der Dichter sich damit begnügt hat, den Umschwung der Stimmung bei dem Dulder einfach zu constatieren ohne ihn psychologisch anschaulich zu machen. Vgl. das zu cap. 2. 11—13 Bemerkte.

nun einwendet (Meinhold): mit dem Glauben und dem Anschluß an Gott cap. 19 seien Hiob die dunklen Räthsel seines Lebens noch lange nicht gelöst, so heißt das meines Erachtens die Sehnsucht des Frommen verkennen. Hiob wollte weiter nichts als Eloah schauen, d. h. von ihm in seiner Unschuld dadurch anerkannt werden. Wäre Gott erschienen, Hiob wäre vollauf befriedigt gewesen, mochte sein körperlicher Schmerz bleiben oder nicht. Und wenn Meinhold der Meinung ist, an cap. 19 könne sich Hiobs Rechtfertigung nicht anschließen, weil erst noch der Satz „von der nie durchbrochenen Correspondenz zwischen That und Lohn" entwerthet werden müßte — so ist das auch nicht richtig. Wenn der Dichter die Absicht gehabt hätte, uns einen Dulder zu zeichnen, der auch nur theoretisch das Problem des Leidens Unschuldiger gelöst, nun dann war cap. 21 cap. 29 ein arger Mißgriff und ein unerklärlicher Umweg zum Ziel, denn die Erscheinung Jahwe's zu Gunsten Hiobs, die Rechtfertigung dessen, der sich soeben feierlich zu Eloah als seinem Gott bekannt, hätte die Lehre der Freunde und ihre Beschuldigung Hiobs schneidend scharf widerlegt.

Allein der Dichter hatte eben eine ganz andere Intention; — er wollte zeigen, wie ein Mensch, und wäre es auch der frommste, unter dem Druck des starren Vergeltungsdogmas zum Abfall von Gott kommen müßte. Seiner Unschuld sich bewußt, und doch als ein Schuldiger gebrandmarkt, weil sein Unglück ihm ins Angesicht zeugt, — sucht der Dulder von allen verlassen bei Eloah selber Zuflucht. Allein auch dieser nimmt sich des Leidenden nicht an, wenigstens erscheint er nicht sofort, wie dieser zuversichtlich erwartet hatte. Somit war auch des Dulders letzte Hoffnung erloschen. Und die Consequenz — Hiob hat sie den Prämissen gemäß zu ziehen gewußt. All sein Ringen und Glauben erscheint ihm jetzt als Produkt seiner krankhaft erregten Phantasie — es war Wahnsinn, auf Rechtfertigung zu hoffen — Jahwe kennt kein Erbarmen, keine Justiz. Schnell und radikal erfolgt nunmehr der Umschlag. Hiob bricht definitiv mit seinem Gott; er endet im Nihilismus, der keine sittliche Weltordnung anerkennt, am wenigsten diejenige, welche die Freunde postulierten, und die er deshalb jetzt rückhaltslos vom Standpunkt der Empirie aus vernichtet.

Dritter Gesprächsgang.

Cap. 22—26.

Cap. 22. (Eliphas).

1) Die Abschreckungstheorie der Freunde hatte nichts geholfen, Hiob hatte seine Sünden nicht reumüthig bekannt. Sein gläubiger Appell an Gott vgl. 19,28 war für die Freunde kein Beweis für die Rückkehr des Dulders zu Gott, im Gegen-

theil, so lange derselbe an seiner Unschuld fest hielt, und das hatte er erst cap. 19,4 [1]) noch gethan, so lange konnten sie von ihrem Standpunkt aus in Hiobs Unterfangen nur ein Zeichen sündlichen Hochmuths erblicken, der gedämpft werden mußte. Noch einmal versuchen sie es daher, ihr Ziel zu erreichen, den Dulder zur Buße zu bewegen. Und hatte schon Zophar damit angefangen, Hiob recht nach Inquisitorenmanier dadurch zu düpieren, daß er ihm bestimmte Laster auf den Kopf zusagte, so macht Eliphas von dieser Kampfesweise erst recht Gebrauch. cap. 22.

2) Inhalt. Der Programmredner der Freunde eröffnet seine Rede mit einem seiner Ansicht nach unwiderleglichen Syllogismus. v. 1—6. Hiobs Beschuldigung, daß Gott willkürlich und ungerecht sei, ist falsch, vielmehr ist Gott völlig unparteiisch gegen die Menschen, hat er doch nichts davon, ob z. B. Hiob fromm oder böse ist —, folglich ist es Thorheit, zu behaupten, Gott behandle die Frevler gut, und die Guten böse. Wer völlig uninteressiert ist, pflegt gerecht zu sein. (Ob hier nicht die Vermuthung nahe liegt, daß Hiob cap. 9,21. 22 diesen Schluß des Eliphas ironisiert? cap. 9 also sc. 2—24 in den dritten Gesprächsgang hineingehört?) Wenn nun aber der Grund von Hiobs Unglück nicht in Gott zu suchen ist, so muß er in Hiob zu finden sein. In seiner Frömmigkeit kann er nicht liegen — das zu behaupten wäre absurd — folglich muß Hiobs Sünde Ursache seines Leidens sein [2]).

V. 6 ff. Und so ist es in der That, Hiob hat [ganz direkt redet Eliphas an unsrer Stelle und geht dadurch bis zur äußersten Consequenz des Dogmas vor] Wittwen, Waisen und Wehrlose mißhandelt, darum ist das Verderben über ihn gekommen.

V. 13 ff. zeigt Eliphas, in welcher Gesinnung Hiob solche Missethaten habe begehen können. Er spricht v. 13: „Was weiß denn Gott, wird er durch Wolkendunkel hindurch richterlich walten?“

V. 15. Ob denn Hiob, so fragt Eliphas weiter, durchaus sich den ruchlosen Sündern der Vorzeit gleichstellen wolle, deren Untergang doch bekannt und offenbar zur Freude der Gerechten (vgl cap. 17,9) v. 19—21.

V. 21 läßt Eliphas noch einmal eine versöhnliche Wendung folgen. Hiob soll sich mit Gott vertragen (הסכן),

[1]) Vgl. pag. 47.

[2]) Meinhold pag 89 behauptet: cap. 22,1 werde mit nackten Worten die Frömmigkeit als mit dem Egoismus untrennbar verbunden bezeichnet. Gewiss liegt der Utilitarismus mit in der These der Freunde einbegriffen — aber hier ist er doch höchstens ein Nebenmoment, das beiläufig gestreift wird. Der ganze Syllogismus des Eliphas will doch weiter nichts, als Gottes Gerechtigkeit erweisen und Hiob zum Geständniss seiner Sünde bringen, die Eloah gerecht bestraft. Das ist der Debattepunkt.

aus Jahwe's Munde תורה annehmen, das Unrecht aus seinem Zelt entfernen (ein sehr häufiger Passus vgl. 11,14 etc.), in Gott sein höchstes Gut suchen und finden, — denn, wenn er also lebt, wird es ihm glänzend ergehen, er beschließt ein Ding und bringt es zu Stande, und auf seinen Wegen scheint Licht. v. 28.

Kritisches zu cap. 22. Was den letzten Theil des Capitels von v. 21 an betrifft, so wird er immerhin einige Schwierigkeiten machen. Der versöhnliche Abschluß der Eliphasrede ist im dritten Gesprächsgang, wo der Eifer der Freunde seinen Höhepunkt erreicht, auffällig, zumal cap. 15, 18 und 20 lediglich das Schreckbild vom Untergang des רשע hervorgehoben, und vollends mußten Hiobs Auslassungen cap. 21 Eliphas in Harnisch bringen gegen den vermessenen Tadler des göttlichen Waltens. Und so ist es auch in der That gewesen, wie v. 6—11 ziemlich deutlich beweist. Ich meine die ganze Explikation wird um ihre Wucht und Kraft gebracht, wenn man mit Dillmann die Vermahmung so ganz in Verheißung auslaufen läßt, daß die Rede ihr Verletzendes fast verliert und eher wie die Einladung eines wohlwollenden Freundes erscheint. Dazu kommen noch andere Momente, welche bei v. 21 f. an eine Nacharbeit denken lassen. Eine ganze Anzahl seltener Wendungen: תורה, בצר, תועפות, תעתיר, תגזר, אופיר, תתענג vgl. 27,10 in einem sekundären Stück etc. Und endlich erscheint mir der Schlußvers, auf cap. 42,8 gesehen, doch viel eher begreiflich, wenn ein Nacharbeiter hier eine Prophezeiung ex eventu einschob, als wenn der Dichter an unserer Stelle den Eliphas eine Bemerkung machen ließ, welche fürs erste wenigstens kaum verständlich sein konnte.

3) Resultat. Capitel 22 enthält im Wesentlichen folgenden Kerngedanken:

V. 1—5 Nachweis der göttlichen Gerechtigkeit aus seiner Unparteilichkeit. — Der Grund von Hiobs Leid liegt nicht in Gott, sondern in ihm selber.

V. 6 - 11 direkte Anschuldigung, daß Hiob in der That ein arger Frevler sei.

V. 12—14 Darlegung der Gesinnung, in welcher Hiob so sträflich gewandelt.

V. 15—20 Warnung, sich vor Gottes Strafen in Acht zu nehmen, Beispiel die Frevler der Vorzeit und ihr Loos.

V. 21 f. (?) Mahnung, sich mit Gott bußfertig auszusöhnen, dann kommt Gutes über Hiob.

Cap. 23. 24. (Hiob.)

Cap. 23.

1. Zusammenhang. Grill schreibt pag. 30: „Eliphas hatte einer bessern Regung folgend seinen schweren Beschul-

digungen Hiobs selbst den Stachel abgebrochen (!). So sah sich derselbe zu keiner persönlichen Entgegnung genöthigt, keine abermalige Gereiztheit macht sich in seiner Antwort bemerkbar. Vermöge der erlangten Ruhe seines Gewissens hält er den Blick ins Allgemeine auch jetzt fest und beschränkt sich darauf, den Freunden das Unbegreifliche und Unheimliche im Walten Gottes vorzuhalten.“ Im Gegensatz zu der erzwungenen, optimistischen Auffassung der Dinge der Welt, wie Eliphas sie vertreten, kann Hiob sich nicht beruhigen. Es bleibt bei der furchtbaren Räthselhaftigkeit des göttlichen Waltens. Beweis liefert cap. 23,1—13 aus dem Verhalten Gottes gegen Hiob selbst.

Abgesehen von meiner kritischen Stellung zu cap. 22,21 f. möchte ich den Zusammenhang lieber kurz so fassen: Ohne auf die Grobheiten seiner Gegner (22,6—10) einzugehen, erklärt Hiob auch in unserm Capitel: es ist Thorheit, mir beweisen zu wollen (cap. 22,1—6), daß die Ursache meines Leidens in mir und meiner Schuld liegen soll; ich bin rein und ישר, und Gott vergewaltigt mich ohne Grund. Ja, was das schlimmste ist, Eloah weiß um seine Ungerechtigkeit und darum entzieht er sich dem Hiob geflissentlich. Es ist also nicht die Unbegreiflichkeit des göttlichen Waltens, sondern vielmehr die Willkür der göttlichen Fügungen, welche Hiob in unserm Capitel betont (vgl. besonders cap. 24).

Inhaltliches zu cap. 23.

V. 1—2. Auch heute noch גם היום (vgl. Dillmann pag. 209) muß Hiob klagen, denn Gottes Hand liegt noch immer schwer auf ihm (zu lesen mit Ewald, Reuß, Merx ev. Dillmann ידו).

V. 3—7. Sehnsuchtsvoll erneuert Hiob sein titanisches Verlangen, Gott in einer geordneten Rechtsverhandlung seine Unschuld darthun zu können (vgl. cap. 13,20). Da würde ein ישר mit Jahwe rechten und seinen Mund mit Beweisen füllen.

V. 8 f. Allein darin zeigt sich gerade Gottes Willkür und Grausamkeit gegen Hiob, daß er sich ihm absichtlich entzieht, sich von ihm nicht finden läßt, denn:

V. 10. Eloah weiß es nur zu gut, prüfte er Hiob, wie Gold käme dieser heraus, hat er doch festgehalten auf Schritt und Tritt an Gottes Ordnung und Gebot — freilich, alle Frömmigkeit gilt nichts in den Augen des Allmächtigen, er bleibt derselbe (vgl. cap. 9); was er begehrt, führt er aus — und das ist das furchtbarste, nicht nur Hiob, sondern auch noch viele Andere müssen unter Gottes grausamem Regiment leiden, darum (v. 14) erbebt Hiob vor dem Allgewaltigen, nicht aber aus Gewissensangst und Furcht vor seiner Sünden Strafe. v. 17.

Resultat. Capitel 23 schließt, wenn ich recht sehe folgende Grundgedanken in sich:

1. Hiobs Verlangen, Gott gegenüber sein gutes Recht, geltend machen zu können, ist vergeblich.

2. Mit einer launenhaften Willkür versagt Gott Hiob jede Vertheidigung, er will den Dulder zum Frevler stempeln.

3. und doch ist Hiob unschuldig — ja, wollte Eloah nur einmal auf ihn merken (לא אך הוא י״ב v. 6) nicht etwa, nur er (ohne Begleitung seiner Heiligen) möge vorgehen, sc. Hand anlegen, gegen mich (so Hitzig pag. 176) rein wie Gold würde er aus dem Gericht hervorgehen und seine Ankläger verstummen machen.

Cap. 24.

Die Capiteleintheilung ist hier eben so ungeschickt, wie cap. 16 und 17, denn c. 24 ist direkte Fortsetzung von cap. 23,14 ff. — Ich gebe zunächst wieder eine Skizze des Gedankenganges.

Vers 1—12 enthält eine Schilderung des Treibens reicher und gewaltthätiger Bösewichter, welche Arme und Geringe unterdrücken, sie von Haus und Hof vertreiben, sie als Schuldsclaven ausnutzen. Hiob entrollt hier, um mit Studer (Jahrbücher für protestantische Theologie p. 692 f.) zu reden, ein Gemälde der factisch bestehenden socialen Zustände, aus welchen theoretisierende Pessimisten und Socialdemokraten eine reiche Blumenlese trefflicher Texte zu ihren Abhandlungen und Standreden entnehmen könnten.

V. 12 resp. 13—17 folgt eine Reihe von Verbrechertypen, die ihrem sündigen Handwerk nachgehen. Von dem Geschick ihrer Opfer wird nichts gesagt, wie überhaupt die Zeichnung der Bösewichter ganz allgemein gehalten ist.

V. 18—21 wird berichtet, wie den Frevler ein jähes Ende ereilt, ebenso v. 22 bis Schluß mündet dann wieder in den Tenor von v. 1—8 ein. — Dem Frevler geht es gut, Gott selbst unterstützt ihn, auch wo fast keine Aussicht auf Rettung mehr vorhanden zu sein schien.

Kritisches zu cap. 24.

Nach der herkömmlichen Deutung, welcher sich auch Dillmann im Großen und Ganzen anschließt (pag. 213) gliedert man, die Aechtheit des Ganzen vorausgesetzt, das Capitel in zwei Hauptabschnitte. V. 1—12 (Schilderung des gottlosen Treibens der Bösewichter) und v. 13—24 (Darlegung ihres glücklichen von Gott begünstigten Looses) v. 25 als Schlußvers bildet dann gewissermaßen eine Zusammenfassung, ein Resumée des gesammten Capitels. Allein so einfach ist es mit der Erklärung und Gliederung dieses Abschnittes nicht. Das Charakteristikum des cap. 24 ist seine Textverderbnis, welche viele Auslsger überhaupt daran verzweifeln läßt. ein

Verständniß desselben für möglich zu halten, oder mehr als ein non liquet (Kuenen § 101, p. 138) zu sagen.

Prüfen wir einmal auf Grund der neuesten Litteratur die vorliegende Textgestalt von cap. 24. Als erster Vers, welcher kritische Bedenken hervorruft, möchte ich v. 9 bezeichnen. Er sprengt den Zusammenhang, wie der höchst unangenehme Subjektwechsel zu vermuthen nahe legt. V. 9 hat keinen Anschluß, weder nach rückwärts noch nach vorwärts hin, denn v. 5—8 und v. 10—12 reden von den Trübsalen der unterdrückten Opfer, v. 9 dagegen von dem Wüthen gewaltthätiger Tyrannen. Dazu kommt noch, daß unser Vers im Wesentlichen eine Wiederholung, resp. Zusammensetzung von Ausdrücken ist, welche sich bereits v. 2—4 finden. Man vergleiche z. B. Wendungen wie: יגזלו v. 9 mit גזלו v. 2; יתום v. 9 mit יתומים v. 3; יחבלו v. 9 mit יחבלו v. 3; עָנִי v. 9 mit עֲנִיֵּי v. 4. Meiner Ansicht nach reichen diese Gründe aus, v. 9 für interpoliert zu halten. Aber weshalb hat man das gethan? Grill p. 33 legt sich den Sachverhalt ungefähr folgendermaßen zurecht. Es sei durchaus wahrscheinlich, daß v. 9, indem er auf das Thun der Gottlosen v. 2—4 zurückweise, dem Mißverständniß vorbeugen solle, als wären die v. 10—12 geschilderten Unglücklichen mit den v. 5—8 Besprochenen in eine Klasse zu rechnen, was ja angesichts der Uebereinstimmung von v. 10a mit 7a leicht so scheinen könnte. Dieser letztere Umstand führe aber selbst wieder zu der Vermuthung, daß v. 9 gleichzeitig mit der vorausgehenden Strophe entstanden, resp. interpoliert sei. So geneigt ich nun bin, v. 9 für einen späteren Einschub zu halten, so wenig kann ich mich mit der Annahme einverstanden erklären, daß v. 5—8 gleichzeitig mit v. 9 interpoliert sei.

Aus der Uebereinstimmung von v. 7a und 10a läßt sich ebenso gut auf Ursprünglichkeit der Sätze schließen; ein Falsator hätte die Unebenheiten besser ausgeglichen. Auch kann hier eine stilistische Härte des Originaldichters immerhin vorliegen, wie ja überhaupt der Anzeichen gar nicht so wenige sind, daß die letzte Feile noch nicht an das Werk gelegt ist. Vgl. z. B. cap. 14 und cap. 19 etc. Und endlich erscheint es mir wunderlich, daß ein orthodoxer Ueberarbeiter dem Mißverständniß vorzubeugen sich bemüht haben soll, als wären in v. 5—8 und 10—12 dieselben Bösewichter gemeint. Mir scheint es vielmehr durchaus plausiebel zu sein, daß er sich bemüht hat, um Hiobs Argumente betreffs des göttlichen Willkürregiments, das allen Frevel billigte, abzuschwächen, die Charakterisierung des רשעים möglichst auf einen Typus zurückzuführen. Daß Hiob sich jedenfalls die Gelegenheit nicht hat entgehen lassen, aus der Erfahrung des Lebens eine große Anzahl von Exempeln heranzuziehen, aus denen hervorgehen sollte, daß Eloah die Frevler noch oben-

drein unterstütze, scheint mir im Text indiciert zu sein. Man übersehe nicht, daß die Opfer der Unterdrücker v. 5—8 und 10—12 verschiedenartig sind; jene sind von Haus und Hof vertriebene, vagabondierende Bettler und diese Schuldsclaven. Da nun aber das Loos der Vergewaltigten jedenfalls mit demjenigen ihrer Peiniger contrastiert werden sollte, so ist es mir klar, daß, da die Unterdrückten nicht dieselben sind, auch die Unterdrücker nicht identisch gewesen sein werden. Meine Ansicht über v. 9 ist demnach kurz die: ein Späterer hat die Tyrannenschilderung Hiobs in ihrer Wirkung mildern wollen, und hat deshalb die Charakteristik der Peiniger, welche wahrscheinlich ganz verschiedene Stellungen und Lebensgebieten angehörten, gewaltsam getilgt und an Stelle dessen, um eine künstliche Uniformität herzustellen, in möglichst enger Anlehnung an v. 2—4 den Opfern v. 10—12 dieselben Herrn und Peiniger gegeben, welche auch die Parias v. 5—8 gequält und unglücklich gemacht. Jedenfalls berechtigt nichts dazu, v. 9 gleichzeitig mit v. 5—8 entstanden, resp. interpoliert sein zu lassen. Nur v. 9 ist ein fremdes Glied im Zusammenhang. Daß v. 10 sich an v. 1—4 anschließen *kann*, ist noch *nicht* Beweis, daß es sich ursprünglich so angeschlossen *hat*. Und endlich die Uebereinstimmung zwischen v. 7a und 10a ist auch nicht so auffällig, daß man sie nicht ein und demselben Dichter zutrauen könnte, denn 1) sind die andern Vershälften 7b und 10b verschieden gewandt, und 2) weiß man ja gar nicht, wie lang die Schilderung der Gewaltherren v. 9 im Original gewesen ist (vgl. v. 1—4), so daß die Aehnlichkeit eventuell gar nicht so leicht auffiel[1]). Als *zweite Spruchreihe* (v. 12 siehe Anmerkung[2]) hebt sich dann v. 13—18 ab, urtheilt Grill. Aber auch hier stoßt man auf ungemeine Schwierigkeiten, sobald man den M. Text zu Grunde legt. Fürs erste wird man kaum anders können als v. 13 in übertragener Bedeutung verstehen. Das במרדי אור ist, wenn überhaupt mit „Lichtabtrünnige" (J. G. Hoffmann: Rebellen gegen die höhere Lichtnatur) zu übersetzen, und אור ist nicht auf das Tageslicht zu deuten, sondern als Bezeichnung alles Guten und Wahren zu fassen, welches dem göttlichen Wesen eigen ist (vgl. Dillmann). An diesen Vers schließt sich nun eine Schilderung von Verbrechern, welche das Tageslicht scheuen, um ihr finsteres Handwerk ausüben zu können. Licht also

---

[1]) J. G. Hoffmann versetzt v. 9 hier vor v. 4. Allein die Aenderung: „sie rauben den Stier der Wittwe und nehmen das Kind עול des Bedrängten zum Pfande", macht die Tautologie v. 1—11 und v. 9 nicht geringer.

[2]) V. 12 verstehe ich einfach nicht. Von Krieg und Freibeuterschaaren (Hitzig) ist nicht die Rede. J. G. Hoffmanns Conjektur: „Aus Sterbender Haut heraus sie stöhnen, zu Tode getroffen fleht ihre Seele um Hülfe" pag. 73 befriedigt nicht und Dillmanns Erklärung ebenso wenig pag. 26, denn עיר ist kein Gegensatz zu בין שורותם.

ist, soviel ist klar, in v. 13 einerseits und in v. 14—17 andrerseits einmal in übertragenem und dann in natürlichem Sinn gebraucht, die Discrepanz ist, da v. 13 allem Anschein nach die Einleitung resp. Resümierung von v. 14—17 sein soll, auf der Hand liegend. Grill scheidet daher v. 14—17 als eine auf Mißverständniß beruhende Interpolation aus. Kann ich nun angesichts dieser Darlegung nicht anders als mich zu v. 14—17 sceptisch stellen, so werde ich in dieser meiner Ansicht noch dadurch bestärkt, daß v. 13 (resp. 14)—17 im Zusammenhang stehen mit einem Abschnitt v. 18—21, welcher unmöglich ächt sein kann. Alle Rettungsversuche desselben sind bis jetzt erfolglos gewesen; hier hat die innere Kritik sichere Handhaben. Niemand kann v. 18—21 lesen ohne den Eindruck zu empfangen, daß an dieser Stelle der jähe Untergang der Frevler hervorgehoben werden soll. Man hat nun den ganzen Passus optativisch verstehen wollen (LXX: ἐλαφρός ἐστιν ἐπὶ πρόσωπον ὕδατος, dann allerdings wird fortgefahren: καταραθείη ἡ μερὶς αὐτῶν ἐπὶ γῆς ξηρὰ ἀναφανείη 20 wieder: εἶτα ἀνεμνήσθη αὐτοῦ ἡ ἁμαρτία — man sieht, schon die LXX wird einen unsichern Text gehabt haben, — so z. B. E. Reuß, allein es fehlt יהי und damit fällt die ganze Fassung, weil grammatikalisch unmöglich.

Dillmann ist der Meinung, Hiob referiere nur die Ansicht der Freunde, um sie dann v. 22 abzuthun. Allein einmal ist eine so lange Wiederholung gegnerischer Ansichten unnütz und analogielos in unserm Buche (cap. 21 ist ein ganz kurzes Citat vgl. Elihureden und XXVII v. 13 ff. kommt als secundär nicht in Betracht) weiter aber erhebt v. 24, welcher genau im Sinn von 18—21 gehalten ist, Protest gegen die Dillmannsche Fassung, und endlich, was entscheidend ist: wie soll man sich mitten in einer Schilderung, welche das Glück der von Gott unterstützten Frevler[1]) behandelt (c. 1,23) eine Wendung verständlich machen: schnell ist er dahin etc. (scil den רשע). Vers 18—21 stehen in striktem Gegensatz zu ihrer Umgebung, und wollen dem Bösewicht die verdiente Strafe vindiciert wissen — sie sind also, weil zusammenhangslos, auszuscheiden.

Fällt aber v. 18—21, dann wird auch v. 13 (14)—17 höchst verdächtig, weil man nicht recht weiß, welche Beziehung dem Abschnitt eignet. So, wie der jetzige Text lautet, kann man nur der Meinung sein, den Verbrechern solle ihre wohlverdiente Strafe angekündigt werden, was in den Zusammenhang nicht paßt. Mit andern Worten: v. 13—17 ist, weil ohne festen Anhalt im Context, auch höchst prekär und auszumerzen.

Scheiden wir nun einmal die verdächtigen Verse: 9,12,

---

[1]) Cap. 24 ist also die positive Ergänzung zu der Schilderung vom Glück der Frevler cap. 21. Gott hilft ihnen noch obendrein

(13?), 14—17, 18—21 und 24 aus, so erhalten wir folgendes Gesammtbild des Capitels v. 1—8, 10—11, (13?), 22—23, 25.

Hiob klagt in diesen Versen über Gottes Ungerechtigkeit, der den Reichen, Vornehmen beistände, die Geringen aber erbarmungslos mißhandelt werden ließe, und schließt mit der festen Zuversicht, daß keiner (vgl. 9,24) seine Worte zu Schanden machen könne. Gott der Urheber aller Willkür auf Erden. Einfacher legt sich Merx die Gliederung von cap. 24 zurecht; er hält nur v. 1—9a [1]) und v. 25 für ursprünglich, alles übrige scheidet er aus, entweder als Einschub von Redaktoren, welche in ihrem Codex eine Lücke fanden, oder als Aenderung in usum Delphini. Merx neigt sich der letzteren Möglichkeit zu, und sieht demgemäß in dem ganzen Mittelstück des cap. eine indifferente Spruchsammlung eingefügt, um Hiobs cap. 21 noch überbietende „allzu kategorisch“ erscheinende Rede „abzuschwächen“ [2]).

Wir stehen am Ende unserer kritischen Untersuchung zu cap. 24, und haben nun noch die Aufgabe zu erfüllen, darzuthun, wie es möglich war, so heterogene Bestandtheile zu einem Ganzen zu verbinden, und dem Gedicht einzugliedern. Daß v. 1—8 und 25 die Tendenz unseres Capitels klar hervorheben, möchte ich Merx unbedingt zugeben. Es kam Hiob darauf an, eine beweiskräftige Schilderung davon zu geben, wie es der Welt Lauf sei, daß die Bösewichter und Tyrannen selbst dann noch sich des göttlichen Schutzes erfreuten, wenn nach menschlichem Ermessen alle Aussicht auf Rettung ihnen abgeschnitten sei. Capitel 24 ist also die schärfste Formulierung der Anklage gegen Gott, der als ein willkürlicher Despot sein Regiment führe. In dieser Fassung war das Gedicht vielen Frommen, welche am alten Glauben festhielten, ein Dorn im Auge. Man verstand oder wollte die Geistesfreiheit des Dichters nicht verstehen, der in kühnem Ansturm gegen den dogmatisch-nomistischen Zwang seiner Zeit die tiefe prophetische Einsicht geltend machte, daß Gewissensreinheit der einzig feste Punkt wäre, auf dem unerschütterlich auch im schwersten Leid die Religion basieren müßte und könnte. Deshalb hat man, und auch in dieser Hinsicht stimme ich mit Merx prinzipiell überein, Hiobs ärgste Angriffe gegen Gott getilgt resp. umgestaltet, und ohne Rücksicht auf den Text und den Zusammenhang, lediglich die angedeutete Tendenz verfolgend, Hiobs Stellung zu Gott und dem Dogma künstlich zu einer gebrochenen gemacht.

---

[1]) Merx nimmt auch in diesem Abschnitt noch Correkturen vor חר für חן (25). V. 2 wird רשעים eingeschoben. v. 2 ורעו (σὺν ποιμένι) statt וירעו; v. 5b soll etwas fehlen.

[2]) Aehnlich Bickell, welcher von c. 24, v. 5—24 ausscheidet. Auf J. G. Hoffmanns Hypothese, welcher c. 21,13—15 dem Bildad zuweisen will komme ich pag. 72 zu sprechen.

Was sich cap. 21 schon leise angebahnt, die dogmatische Ueberarbeitung einzelner Aussagen Hiobs, ist hier in größerem Stile durchgeführt. Man wollte eben nicht einen Helden haben, der in Nihilismus endete, nahe daran war, radikal jede sittliche Weltordnung zu leugnen, nein, Hiob sollte das Muster von Frömmigkeit bleiben, als welches er im Volksmunde lebte, — und all sein Trotzen gegen Gott sollte nur seiner Bewährung zur Folie dienen. In dieser Absicht ward unser Buch überarbeitet und die ursprüngliche Tendenz desselben, alles zu sagen, was sich gegen die landläufige Erklärung des Uebels und Leidens in der Welt sagen ließ, verwischt, denn nach der Intention des Original-Dichters sollte Hiob von Gott abfallen, weil er nicht anders konnte, vom Widerstreit seines Gewissens gegen das Verdammungsurtheil des Dogmas gedrängt. Eine Lehre aber, die solche sittliche Verwirrung (bei einem Frommen wie Hiob war) anrichten konnte, verdiente perhorresciert zu werden, weil sie Gott einen schlechten Dienst leistete, nicht seine Gerechtigkeit, sondern seine Willkür auf Grund empirischer Erfahrung häufig genug postulierte.

Cap. 25. (Bildad.)

Nach cap. 24 sieht man sich vollkommen auf einen unsichern Boden versetzt. Vgl. die kurze Uebersicht über die versuchten Hypothesen am Schluß von cap. 26 und 28.

Inhaltliches. Capitel 25 enthält hauptsächlich einen Hinweis Bildads auf Gottes Reinheit und Welterhabenheit. Im Vergleich mit ihm könne der Mensch, wo nicht einmal Himmel (Sonne fehlt), Mond und Sterne rein wären, in seinen Augen erst recht keinen Anspruch darauf machen.

Kritisches zu cap. 25. Was zunächst, schon rein äußerlich betrachtet, unser Capitel auffällig macht, ist die geringe Länge desselben (6 Verse). Dillmann bemerkt hierzu pag. 222: „die Kürze der Bildadrede ist unbedingt vom Dichter beabsichtigt.“ Hiobs Argumente cap. 21. 24 sollen so entschieden Eindruck gemacht haben, daß Bildad nur noch einiges Wenige von der Hoheit Gottes zu stammeln wußte, sich ganz auf die Theorie zurückzog, während Zophar einfach verstummte.

Ich kann diese Erklärung des Schweigens der Drei nicht für ganz glücklich halten. Ich glaube, eine andre Deutung liegt näher und wird der Situation gerechter. Dass die drei Freunde durch Hiob sollten widerlegt sein, will mir nicht in den Sinn. Sie hatten sich doch gewiss schon früher (vgl. cap. 21,19) mit dem Widerspruch zwischen Theorie und Empirie auseinander gesetzt und waren der ersteren treu geblieben. Was hat Hiob ihnen denn nun so Neues gesagt, (vgl. auch J. G. Hoffmann pag. 26) dass sie nichts mehr sollten zu sagen wissen? Er hat ihrer einseitigen Behauptung: Gott ist

immer gerecht, so erfordert es die Vernunft, die ebenso einseitige Behauptung entgegengestellt: „Gott ist immer ungerecht, so beweist es die Erfahrung." Bei dieser Sachlage war ein Compromiss der Parteien völlig ausgeschlossen.

Die Freunde geben es daher auf, einen Menschen zu überzeugen, der keine Spur von Busse zeigt, die Schranke zwischen Himmel und Erde verkennt, auf sein Recht pocht, wo doch in ihren Augen das grösseste Unrecht auf seiner Seite war. Hiobs Behauptung: „ich bin gerecht" erschien ihnen als Blasphemie und so schwiegen sie allmählich still, weil, wie der Verfasser von cap. 32,1[1]) (vgl. Budde pag. 33) hervorhebt, איוב צדיק בעיניו.

Auf den Erfolg resignierend, verlassen die Freunde den Kampfplatz, Hiob denselben freiwillig überlassend. Und insofern, aber auch nur insofern, hat dieser einen (formalen) Sieg errungen; denn überzeugt hat er seine dogmatisch firmen Gegner natürlich ebenso wenig, wie sie ihn übermocht haben. Die Widerlegung der Freunde, soviel scheint mir sicher zu sein, sollte jedenfalls nicht durch Hiob erfolgen. Gott sollte das letzte Wort im Streit sprechen[2]), denn nicht dialektisch sollten die drei Gegner Hiobs aus dem Felde geschlagen werden, sondern moralisch sollte ihrer Lehre aus dem Munde des Allmächtigen das Urtheil gesprochen werden. Mit ihren eigenen Waffen sollte der vernichtende Schlag gegen sie geführt werden; denn ihre Lehre, mit eiserner Consequenz auf einen völlig Unschuldigen angewendet, hatte sich durch die üblen Folgen, die sie mit sich brachte, selbst compromittiert, indem sie einen wahrhaft Frommen in Verzweiflung stürzte und zum Abfall von Gott nöthigte. Eine solche Theorie, die scheinbar sich in Eloahs Dienst stellte, sein Sachwalter zu sein vorgab, in Wahrheit aber die Gerechtigkeit des göttlichen Waltens einer empirischen Betrachtungsweise gegenüber bloss stellte, verdient es, durch die Donnersprache der Allmacht vernichtet und perhoresciert zu werden (vgl. cap. 38 ff.). Zusammenfassend möchte ich also über die Kürze des Capitels folgendes urtheilen: Dieselbe ist allerdings (vgl. Dillmann) vom Dichter beabsichtigt, aber nicht aus dem Grunde, weil die Freunde nichts mehr zu sagen wussten, (vgl. das schneidige Plaidoyer des Eliphas cap. 22, v. 2—10, Kleinert pag. 291), sondern weil sie nichts mehr sagen wollten, Hiob seinem durch seine Verstocktheit wohl verdienten Endschicksal überlassend. Auf alle Fälle aber steht soviel fest, dass die Kürze

---

[1]) Cap. 32,1 scheint auf den ersten Blick mit cap. 32,5 nicht recht zu harmonieren. Elihu giebt zwei verschiedene Motive dafür an, weshalb er das Wort ergriffen habe.

[2]) Gegen Budde pag. 27, welcher behauptet, es liesse sich durch nichts beweisen, dass der Dichter durch die Widerlegung der Freunde anzeigen wolle, dass ein Mensch die Lösung der Frage zu finden nicht im Stande sei.

unsres Capitels, weil aus der Situation begreiflich, nicht gegen die Aechtheit desselben verwandt werden kann.

Wie steht es nun mit der Frage, ob cap. 25 in seiner vorliegenden Gestalt als ursprünglich anzunehmen ist oder nicht. Ich möchte mich bei der Beantwortung dieser Alternative auf den Boden der Scepsis stellen; meine Gründe dafür sind folgende:

1) Gottes Gerechtigkeit wird hier anders basiert als gewöhnlich, und zwar wird sie auf einer rein physischen Grundlage entwickelt. Aus der lauteren Lichtnatur des Allerhöchsten wird auf seine צדקה geschlossen (bei den fast gleich lautenden Stellen cap. 4 v. 17 und cap. 15 v. 14 ff. gingen ethische und physische Prädikate schillernd in einander über, ja erstere überwogen meiner Ansicht nach bedeutend).

2) Die Unreinheit des Menschen Gott gegenüber wird in cap. 25 auf den abgestuften Unterschied in der Lichtnatur, d. h. der physischen Lauterkeit zurückgeführt. Ein Hinblick auf Gott, das reine Licht (v. 3b) sollte nach Bildads Meinung schon genügen, den Menschen bekennen zu lassen: Was ist der Mann, dass er gerecht sei vor Gott, und dass rein sei der vom Weib Geborene? (v. 4.) Wie kann also ein Menschenkind, das Eloah gegenüber unrein, hilflos und schwach ist, wie ein Wurm, sich erkühnen, Gott meistern zu wollen, sein Walten zu bekritteln? (zu beachten wie in allen Capiteln der Reden Hiobs (25, 26. 14,28) die Lösung anklingt.) Auffällig ist mir also in erster Linie bei cap. 25 das Zurücktreten des ethischen Moments bei der Bestimmung der göttlichen Gerechtigkeit und der menschlichen Sündhaftigkeit.[1]

Bildad bringt also etwas Neues (vgl. Meinhold pag. 84) und doch, wie reimt sich damit das geringe Maass von Selbstständigkeit in der Form seiner Rede? Ist doch cap. 25 eigentlich nur aus Gedankenfetzen zusammengesetzt, welche den Eliphasreden (cap. 4 und 15) entlehnt sind. Macht nun aber die Zusammenstellung von Redewendungen, welche ursprünglich anders gerichtet waren, fremden wohlgeordneten Zusammenhängen angehörten, den Eindruck der Ursprünglichkeit? Ich glaube kaum, vielmehr muss die Möglichkeit offen gelassen werden, dass ein Nacharbeiter sich hinter die schützende Form bereits vom Programmredner der Freunde gebrauchter Beweise verschanzt habe, um möglichst unvermerkt den Debattepunkt zu verschieben, ihn von dem gefährlichen Boden der Empirie auf das Gebiet der Naturwirksamkeit Gottes hinüber zu spielen und dadurch Hiob das rechte Wort finden zu lassen, die Lösung selbst zu vollziehen cap. 28 (Humboldt, Kosmos II., 45 ff.,) vgl. Merx pag. XXX, pag. XXVIII etc.

[1]) J. G. Hoffmann scheint mir aber doch auf diesen Gegensatz von c. 23, 3 ff an zu viel Gewicht zu legen. vgl. s. Ausführungen p. 27. 33.

Holtzmann pag. 219: „die Betrachtung der Natur erhebt den Dichter über seine Scepsis."

3) Aber grade diese Verbindung unsres Capitels mit dem aufs äusserste angefochtenen cap. 28 macht mich auch gegen cap. 25 sceptisch. Ist es doch der Ausgangspunkt der ganzen Bewegung, welche im gläubigen Hinblick auf Gottes gerechtes Naturwalten Hiob sich beruhigen, seine Zweifel überwinden lässt. Näheres hierüber kann natürlich erst bei cap. 26, wo Hiob das cap. 25 geltend gemachte Moment der Naturwirksamkeit Gottes aufnimmt, resp. bei cap. 28, wo er im Sinne von cap. 38 f. die Lösung des Problems findet, zur Sprache kommen. Hier nur soviel, dass es mir durchaus consequent erscheint, dass, wenn man cap. 26,5—14. cap. 28 verwirft. auch cap. 25 in seiner jetzigen Form nicht haltbar ist, mit einem Fragezeichen versehen werden muss.

4) Endlich nimmt noch der Umstand gegen unser Capitel ein, dass die Rollenzeichnung (vgl. Kayser-Marti pag. 255) nicht im entferntesten inne gehalten ist. Bildad hat bisher immer mit Beispielen aus der Erfahrung operiert, wie er sie sich nach Massgabe der für autoritativ gehaltenen Tradition zurecht gemacht hat. Hier soll er nun auf einmal speculativ reden, und doch ist sein Thema das übliche: Gott ist gerecht. Nicht minder aber ist es befremdlich, dass das Charakteristicum des dritten Gesprächsgangs, die Hervorhebung bestimmter grober Sünden. welche Hiob begangen haben sollte, (cap. 22,6—11) ganz weggefallen ist. Es widerspricht dem übrigen Buch, wenn das Programm nicht allseitig durchgeführt wird. So gut wie das Lied vom Untergang des רָשָׁע konnten die Freunde auch dieses, in der Consequenz ihrer Position liegende Moment kurz berühren; es war ebenso wirksam und deckte den Rückzug, das Verstummenwollen. J. G. Hoffmann will pag. 75 cap. 24,13 an cap. 25,6 anschliessen, allein wie ich glaube formell und sachlich kaum möglich. a) cap. 24,12 ist kein Schluss. b) das emphatische: Sie sind es (J. G. Hoffmann in der Uebersetzung) ist künstlich und überbrückt die Kluft nicht, welche nothwendig entsteht, wenn ex abrupto ein Uebergang von der allgemeinen Sündhaftigkeit auf das gröbste Verbrechertum gemacht wird (24,13 ff.) c) Im Context fehlt jeder Anhalt dafür, dass cap. 24,10 auf Hiob bezogen ist. Allein dem ungeachtet möchte ich doch irgend eine Wechselbeziehung zwischen cap. 24 und 25 zugeben.

1) Die Licht- und Finsternisssprüche scheinen mir zu dem Zweck eingeschoben in cap. 24 zu sein. um cap. 25 zu motivieren oder vorzubereiten.

2) Vielleicht sind v. 18—21 und 24 Stücke der ursprünglichen Bildadrede, welche Hiob in den Mund gelegt wurden. um ihn wenigstens nicht principiell als Bekämpfer der sittlichen Weltordnung auftreten zu lassen. Jedenfalls

kann ich mir die eigentliche Bildadrede nicht ohne Beziehung auf das Dogma vorstellen. Die enge Verknüpfung der Abschnitte 13—17 und 18—21 legt eine solche Vermuthung immerhin nahe.

Cap. 26. (Hiob.)

Das Capitel enthält die Antwort Hiobs auf die Vorhaltung Bildads. Naturgemäss gliedert sich, wie allgemein anerkannt, der Inhalt in zwei Gedankengruppen.

Vers 1—4. Verspottung des Bildad und seiner jämmerlichen Weisheit. Mit grimmigem Hohn frägt Hiob seinen Gegner, ob Gott ihn etwa inspiriert habe, seine vortreffliche Rede lege eine solche Vermuthung sehr nahe (4b). Ebenso geisselt er die Kürze des gegnerischen Angriffs (2b) Das „in Fülle“ ist natürlich ironisch gemeint.

V. 5 versetzt uns in eine völlig andere Gedankenwelt Hiob entwirft eine glänzende Schilderung (gewöhnlich sagt man (vgl. Dillmann [1]) um Bildad zu überbieten, ihm zu zeigen, dass er in noch viel höherem Masse, wie jener, von der göttlichen Allmacht und Welterhabenheit zu reden weiss —, um dann mit dem Bekenntniss zu schliessen: „das sind erst die Säume seines Waltens — doch wer versteht den Donner seiner Allgewalt?“

Kritisches zu Cap. 26

Grill schreibt pag. 39: „Auch Vers 2—4 erweckt Bedenken.“ Einmal soll es auffallen, dass hier stark von der durchgreifenden Regel abgewichen ist, wonach Hiob in der Erwiderung nicht gegen den Einzelnen, sondern gegen die Drei zusammen sich wendet, und dann gegenüber der matten Insinuation Bildads, der Hiob gar nicht einmal persönlich angegriffen hatte, soll der gesteigerte Spott und die abfällige Critik der an sich ganz vernünftigen Bildadsrede auffallen.

---

[1]) Kuenen pag. 138 sucht unser Capitel gleichfalls zu halten. Nachdem er ausgeführt, dass die Versuche, cap 26 zu zerlegen und mit cap. 25 zu vereinigen, als missglückt abzuweisen seien, behauptet er cap. 26.5—14 könne ebenso gut wie cap. 9,4—12. cap 12 von dem Dichter Hiob in den Mund gelegt worden sein. In v. 1—4 würden sie nicht undeutlich, seiner Meinung nach, angekündigt. So gewiss nun Kuenen darin Recht haben wird, wenn er sagt, dass Grill ohne genügende Gründe auch v. 2—4 verwürfe, so gewiss kann ich ihm darin nicht beistimmen, wenn er cap. 9 und 12 mit cap. 26.5 ff. combiniert; denn wie ich pag. 74 ff. auszuführen versuchen will, ist die Tendenz von cap. 26,5—14 eine cap. 9,4—12 zuwiderlaufende. Capitel 9 ist ironisch aufzufassen. cap. 26,5 ff. ist ein Gemälde für sich, eine objektive Schilderung der Herrschergrösse Gottes, die in ihrer Tendenzlosigkeit in Hiobs Munde durchaus unverständlich ist. Sollen wir uns etwa bei cap. 26.5 ff. den in Verzweiflung getriebenen Aussatzkranken am Aschenhügel plötzlich als Helden eines Sängerkriegs vorstellen? (Grill pag. 39.) Aehnlich Boelicke. Ueber dessen Versuch v. 5 ff. die Verspottung Bildads fortgesetzt zu sehen, siehe seine Dissertation pag. 12.

Allein abgesehen davon, dass es doch äusserst fraglich ist, ob wir in cap. 25 die ächten Ausführungen des zweiten Sprechers der Freunde vor uns haben oder nicht, — ganz abgesehen davon, sage ich, kann ich die Bedenken Grills nicht theilen, Die persönliche Anrede findet sich nicht nur cap. 12,7, cap. 21,3, in angefochtenen Stellen (cap. 21,3 wohl kaum begründet). sondern auch cap. 16,3, ist also nicht annalogielos im Buche und dann kann ich nur urtheilen: hält man, wie Grill es doch thatsächlich thut, cap. 25 für ursprünglich, so sehe ich nicht ein, warum Hiob nicht einen Menschen verspotten soll, der den eigentlichen Debattepunkt gar nicht beachtete und die gesammte Entwicklung des Streites gleichsam annullierte, sich lediglich auf die Anfangsposition zurückzog, mochte er dieselbe auch in einer etwas modificierten Gestalt vortragen. Ausserdem entspricht der leidenschaftliche Ton durchaus dem Tenor des zweiten Gesprächsganges — der Hiobs Hohn und Ironisierungskunst auf die Spitze treibt. Alles in allem genommen, kann ich nicht finden, dass bisher stichhaltige Argumente gegen v. 2–4 vorgebracht wären, die eine Verwerfung dieses Abschnittes erheischten. —

Ein wesentlich andres Bild bietet der Abschnitt v. 5—14.[1]) Die gewöhnliche meist befolgte Exegese (Dillmann, Meinhold) findet hier eine die Freunde überbietende Schilderung der Allmacht (v. 14), nicht der Weisheit (v. 11) Gottes, vgl. cap. 9 und 12. Ist das aber der Fall, soll hier wirklich die Bildadrede von Hiob in den Schatten gestellt werden, nun, dann kann ich nur urtheilen, dass ich dann zu v. 5—14 mich äusserst sceptisch stellen muss. Wie fängt es denn Hiob an, seinen Gegner in den Schatten zu stellen? Bildad hatte, nach der vorliegenden Textgestalt in cap. 25 zu urtheilen, einseitig Gottes Herrschermacht über die Himmel und seine גדודיו (statt צבא) hervorgehoben, um Hiob fühlen zu lassen, wie wenig Recht er habe, sich mit dem Allmächtigen zu messen. Der Dulder geht (vgl. 26,5 ff.) auf dieses Moment der Naturwirksamkeit Eloah's ein und zeigt seinem ehemaligen Freunde, wie so gar nichts Neues er ihm mitseiner Betonung der Erhabenheit Gottes sage. Und zum Belege dafür dehnt er nun in begeisterter Schilderung den Machtbereich Jahwes nicht nur über den Himmel (cap. 25), sondern auch über Erde und Unterwelt aus, macht also deutlich, dass die Souveränität des göttlichen Waltens alle drei Stücke des Weltenalls umfasst. vgl. zu diesem kosmologischen Moment die Ausführung von cap. 28.

---

[1]) Vgl. auch Kuenen § 101 pag. 138 und Smend, welcher pag. 502 die Bedeutung von cap. 19, 21, 24 verkennend Hiob cap. 26 Gottes Grösse zum Gegenstand einer fast anbetenden Bewunderung machen lässt.

Ich kann mir nicht helfen, das Prinzip, nach welchem diese überbietende Schilderung der Herrschergrösse Eloahs erfolgen soll, ist durchaus mechanisch, und eben darum dem übrigen Buche fremd.[1]) Ist nun schon der Inhalt von v. 5 bis 14 verdächtig, so noch mehr die Form.

Man beruft sich, um 5—14 zu vertheidigen, auf die Analogie von cap. 9,4—14 und 12,13. (Auch Kuenen § 101 pag. 138, unglücklich genug.) Capitel 9 und cap. 26 fallen unmöglich in einer Richtung zusammen. Wie ich pag. 17 ff. deutlich zu machen mich bemüht habe, ist cap. 9 unter dem Gesichtspunkt der Ironie aufzufassen. Hiob hatte seinen Gegnern gleichsam concediert: Gewiss, Gott ist gerecht, allein es kommt darauf an, wie man das versteht — im Sinn der Strafgerechtigkeit gewiss nicht, aber im Sinn der Willkür kann man sich eine These; „Eloah ist gerecht" wohl gefallen lassen. Wie ganz anders cap. 26. Hier sehen wir fast genau dieselben Wendungen, welche cap. 9 dem Hiob den Stoff liefern müssen zu seinem trotzigen Spott, zu einer klaren, kühlen Rede zusammengestellt, die im besten Fall ein psalmenartiger Lobpreis göttlicher Erhabenheit ist. Kann man Versen wie 5, 11, 12 gegenüber noch schwankend sein, ob nicht doch vielleicht Gedanken von cap. 9 anklingen, so machen es doch Verse wie 7, 8, 10, 13 eigentlich mehr als wahrscheinlich, dass der Gesichtspunkt, von dem aus v. 5—14 entworfen, der ist: Jahwe's Macht steht nicht im Dienst seiner alles zerschmetternden Willkür, sondern ist ein Werkzeug seiner das Böse hemmenden und eindämmenden, Licht und Leben spendenden Herrschermacht. Jedenfalls wird man sagen: cap. 5—14 ist zum mindesten insofern unklar, als es nicht bestimmt Farbe bekennt, zwei disparate Gedankengänge fortwährend in einander übergehen lässt, — was nicht auf ein Werk des geistesklaren Originaldichters schliessen lässt.

Wir sehen uns vor die Frage gestellt, zu entscheiden: ist cap. 9 oder cap. 26 authentisch? Denn dass ein und derselbe Verfasser zur Darstellung zweier verschiedener Gedanken fast wörtlich dieselben Redewendungen gebraucht haben, cap. 9 und cap. 26 also beide ursprünglich sein sollen, will mir nicht in den Sinn. Ich meine nun, es lässt sich anschaulich machen, dass cap. 9,2—24 ursprünglich hinter cap. 25 gestanden hat. Einmal war auch cap. 8, vgl. cap. 25 eine Bildadrede vorausgegangen, — das Thema das Gleiche: Gott ist gerecht — wenn auch die Ausführung beidemal verschieden erfolgt ist. Entscheidender aber ist der Zusammenhang. Dass cap. 9,2—24 in die erste Phase des Gesprächs-

[1]) Man beachte auch den losen Anschluss von v. 4 und 5. Es ist lediglich aus Analogie vgl. 12,3b und 13,2 geschlossen, wenn man hier ein לא נפל כן einschiebt.

ganges nicht recht hineinpasst, habe ich seiner Zeit pag. 19 ff. betont. Um so besser gliedert er sich an unsrer Stelle in den Gang des Buches ein. Entsprechend dem Abschnitt v. 1 bis 4 erfolgt eine Ironisierung Bildads, der Gottes Gerechtigkeit betont hatte, in dem Sinne, dass Hiob scheinbar dem Gegner seine These zugiebt, um ihn dann dadurch, dass er mit dem Begriff „gerecht" einen ganz andern Inhalt verbindet, desto gründlicher ad absurdum zu führen. Im dritten Gesprächsgang begreift sich ferner durchaus die rücksichtslose, trotzige Sprache Hiobs, der unbekümmert um sein Leben gegen Eloah angeht. Und endlich: Cap. 9,2—24 passt in engster Verbindung mit dem Kerngedanken des Buches: giebt es eine gerechte Vergeltung auf Erden? während cap. 26,5—14 den Streitpunkt durchaus unberührt lässt, ein Gemälde für sich bildet, dessen Farbenreichthum man wohl bewundern kann, das aber für das Ganze des Werkes nichts austrägt.

Ebenso plausibel wie die Eingliederung von cap. 9 an unsrer Stelle erscheint mir die Ueberarbeitung, welche cap. 9 nach vorn rückte und in möglichster Anlehnung an das entfernte Capitel ein neues schuf. Man wollte eben Hiob in's orthodoxe Fahrwasser zurücklenken lassen, und zu dem Zweck erfolgte die Dislocation des anstössigen cap. 26, welches in den ersten Gesprächsgang verpflanzt wurde. Je weiter sich der Dulder von seinem Gott entfernt hatte, um so grösser nachher sein Ruhm, wenn er sich doch noch bekehrte. Den ersten Schritt dazu sollte er cap. 26,5 ff. thun. Um den Dulder die Höhe theoretischer Erkenntniss von cap. 28 ersteigen zu lassen, musste er zuvor zurücknehmen, was er im Eifer und in der Hitze des Kampfes zu viel gesprochen hatte, vor allem, was er gegen Jahwe gesündigt. Hatte Hiob z. B. (sc. hinter cap. 8 stehend gedacht) Gottes Allmacht und Gerechtigkeit nur dadurch sich deutlich machen können, dass er sie mit der Willkür identificierte, so war jetzt Remedur dringend nöthig. Hiob musste mit fast denselben Ausdrücken, die er zuvor freventlich gebraucht, Zeugniss von seiner Sinnesänderung ablegen — Gott als den Schöpfer und Erhalter der Welt preisen, der seine Macht zum Segenstiften, nicht zum Zerstören verwendet.

Zusammenfassend bemerke ich, dass es im Wesentlichen zwei Grundgedanken sind, welche Hiob cap. 26 (cap. 9, v. 2 bis 24) gegen Bildad verfochten haben wird:

1. (Allgemein.) Gott ist ein launenhafter Despot, der nach Gunst und Willkür handelt, nicht nach Mass und Gerechtigkeit.

2. (Speciell.) Als lebendigen Beweis des göttlichen Despotismus, der Macht vor Recht gehen lässt, stellt sich Hiob selbst hin, ist er sich doch keiner Schuld bewusst.

Uebersicht über cap. 22—26.

Wir stehen am Ende des dritten Gesprächsganges; es erübrigt noch, einen kurzen Blick auf seine Entwickelung zu werfen.

Nach cap. 19 hatte Hiob mit Gott vollständig gebrochen, wie ein Titan stürmt er in wildem Grimme gegen alles los, was sittliche Weltordnung heisst. Die Klage über sein persönliches Geschick ist verstummt, das sachliche Interesse steht jetzt bei Hiob im Vordergrund; alle Versuche Gottes, Gerechtigkeit zu erweisen als eitel Thorheit darzuthun, seinen Spott und Hass gegen alles zu kehren, was irgendwie Eloahs gerechtes Walten zu vertreten wagte vgl. cap. 24, cap. 26,1—4 (9,2 ff.) cap. 26.5 ff. Was den Dulder zur Verzweiflung gebracht, leuchtet aus seinen Bekenntnissen klar hervor: ich bin unschuldig und muss doch leiden, Gott kann nicht gerecht sein und er ist es auch nicht. Man braucht nur seine Augen aufzuthun, um überall Spuren seiner Laune und Grausamkeit zu entdecken cap. 24 (cap. 12,13 ff.) Hiob ist von Gott abgefallen; er hat sich nicht bewährt. Das Dogma der Freunde hat ihn mit sich selbst, mit seinen Mitmenschen und endlich mit Eloah selbst in Conflikt gebracht. — Was dem Satan nicht gelungen, jene unselige Vergeltungstheorie hatte es bewirkt:

Hiob der Fromme im Lande Uz war seinem Gott untreu geworden.[1])

2) Die Freunde sind des Kampfes müde geworden, sie haben nichts erreicht, Hiob ist weiter denn je davon entfernt, seine Schuld zu bekennen, sich Gott reumüthig zu unterwerfen, und so hören sie denn allmählich auf, sich mit ihrem verstockten, rettungslos dem Verderben entgegentreibenden Gegner weiter abzugeben. Sie ziehen sich zurück, freilich haben sie keinen Sieg erfochten, menschliche Weisheit hat Hiob nichts zu widerlegen vermocht, aber sein Sieg war ein Pyrrhussieg, erkauft um schweren Preis, um den Preis seines Abfalls von dem lebendigen Gott; denn erst nach diesem verhängnissvollen Schritt konnte Hiob, durch keine Rücksicht gebunden, das Dogma seiner Freunde zerschmettern, indem er hinwies auf die Fälle und Vorkommnisse des alltäglichen Lebens, welche es zur Genüge dokumentierten, dass der Gerechtigkeit ins Gesicht geschlagen wurde, ohne dass Eloah eingriff, und somit die Bosheit noch unterstützte etc. Vor cap. 19 hatte Hiob eine solche Sprache nicht geführt, lediglich seine Person, sein Elend, der Bereich seiner subjektiven Erfahrung, lieferte ihm das Beweismaterial zu seinen Anklagen gegen Gott (vgl. cap. 9,24, cap. 13).

[1]) Gegen Dillmann Abschwächungstheorie vgl. cap. 21, 24.

Cap. 27 und 28.

Hiobs Schlussrede an seine Freunde.

Ich gebe zunächst eine kurze Skizze des Gedankenganges von cap. 27 und 28.

Vers 1—7. Feierlich (חי אל) betheuert Hiob seine Unschuld[1]) und sein gutes Recht. Gott hat ihn vergewaltigt הסיר משפטי, bei vollem Bewusstsein muss Hiob diese Anklage erheben (man sieht, der Dulder bleibt bis zum Schluss bei seinem Trotz und mit dem bekehrten Hiob hat sich die erbauliche Betrachtung abzufinden) v. 3. Hiob, sich keiner Schuld bewusst (4), hat keinen Grund, seinen Freunden Recht zu geben, sein Gewissen schilt keinen seiner Tage (6).

7—12. V. 1—6 enthielt eine feierliche Erklärung des Dulders, an seiner Unschuld festzuhalten, den Freunden nicht zu weichen. Vielmehr wünscht er ihnen, falls sie an seiner Lauterkeit zweifeln, das Loos des Frevlers, dessen Hoffnung (vgl. 11,20) der Untergang ist (vgl. Exegese), denn darin stimmt er grundsätzlich[2]) mit seinen Freunden überein (cap. 21,16, 30, cap. 24, vgl. das חזיתם), dass es nach innerer Notwendigkeit (Wellhausen, Bleek pag. 540, auch Dillmann, der aber nur nicht die Consequenzen aus dieser Exegese zieht) dem Frevler schlecht gehen muss. Damit die Freunde das aber auch einmal ganz bestimmt aus seinem Munde hören, will er sie (אורה) über die Verfahrungsweise Jahwes belehren (dem Sinn nach richtig Volk: „zugeben", aber lexikalisch unmöglich) und nun folgt v. 13 ff als Erklärung, als Inhalt seiner Belehrung eine Reihe von Sprüchen, in welchen das Schicksal der Bösen nach vulgärer Vergeltungslehre zu gangbarer Münze ausgeprägt erscheint (Dillmann pag 235). Capitel 28 schliesst sich an diese Ausführungen mit einem begründenden כי an. Allein wie nachher bewiesen werden soll, ist cap. 27 mit cap. 28 in einer „Zwangsehe" verbunden (Studer), eine Verbindung beider nicht herzustellen.

V. 1—11 führt (man beachte das Interesse, naturbeschreibende Momente in die Darstellung aufzunehmen vgl. cap. 40, 41) aus, wie der Mensch im Stande sein solle, Schätze, auch die verborgensten, durch seine, die Klugheit der scharfsinnigsten Thiere weit übertreffende Einsicht zu heben.

V. 11—22 dagegen die Weisheit (vgl. Wellhausen israelitische und jüdische Geschichte pag. 180. 1, Smend pag. 508) schlechthin, vermag der Mensch nicht aufzufinden, den Weg

---

[1]) An seiner Unschuld, an seinem guten Recht ist Hiob offenbar am meisten gelegen, daher die feierliche Hervorhebung an erster Stelle.

[2]) Budde erklärt pag. 218 Z. A. T. W. 1882 v. 12b folgendermassen: wie seht ihr nicht ein, dass ihr durch eure Lügen Gottes Vergeltung auf euch herabzieht, allein v. 12a macht die obige Erklärung annehmbarer.

zu ihr kennt er nicht. (דרכה statt ערכה v. 14 zu lesen) ja selbst Meer und Unterwelt haben nur eine dunkle Kunde von ihr vernommen.[1]) 23 f. Gott allein kennt den Weg zu ihr und weiss um ihre Stätte. Er hat ja einen umfassenden, alles durchdringenden Ueberblick über das gesammte Weltenall, und seine kosmische Ordnung; er hat darum auch die Weisheit erschaut und sie als Schöpfungsmodell benutzt und bewährt gefunden. Ein jedes Glied im Kosmos hat also an der Weisheit Theil nach Gottes weisem Mass und trefflicher Bestimmung, folglich auch der Mensch. Zu ihm sprach Gott: Siehe, Furcht des Herrn das ist Weisheit und meiden das Böse ist Verstand. 28.

Exegetisch-Kritisches zu cap. 27.

V. 1—6.

V. 1. ויסף איוב ויאמר. Dieser Anfang ist auffällig; sonst heisst es einfach: ויען איוב ויאמר. Da nun dieselbe Formel cap. 29,1 und in den Elihureden ständig sich findet, d. h. an Stellen, wo die Rede ununterbrochen fortläuft, so ist auch hier vielleicht diese Aenderung gemacht, um anzudeuten, dass Zophar nicht mehr zu Worte gekommen, oder seine Rede absichtlich ausgelassen ist.

Dass der Verfasser der Elihureden selber diese Conjektur gemacht, ist schon darum unwahrscheinlich, weil wir in cap. 24—28 (cap. 21,3) jedenfalls eine spätere Ueberarbeitung des Buches vor uns haben, vgl. p. 69 70 etc. Im übrigen aber wird sich gegen den Abschnitt cap. 27,2—6 kaum etwas Nennenswerthes vorbringen lassen. Die feierliche Sprache erklärt sich aus dem Charakter einer Schlussrede und der Wichtigkeit des berührten Gegenstandes (das Unschuldsbewusstsein der feste Punkt in Hiobs Denken). Der trotzige Ton endlich (cap. 27,2) Gott hat mir mein Recht entzogen, passt durchaus in den Tenor des dritten Gesprächsganges. Anders liegt die Sache im Folgenden:

V. 7—23 bieten ungeheure Schwierigkeiten. Gehen wir bei der Untersuchung von dem Punkte aus, bei welchem eine erfreuliche Uebereinstimmung unter den neueren Erklärern herrscht. Dillmann, Wellhausen, Meinhold, König sind nämlich darin einig, dass v. 11 ff. unächt seien, ein fremder Körper im Organismus des Capitels. Und so ist es in der That. Hiob will v. 11 seine Freunde über die Hand Jahwe's belehren, d. h. über seine Verfahrungsweise mit den Frevlern. Die Art und Weise aber, wie er das thut, ist im höchsten

[1]) V. 15—20 scheide ich aus, weil einen ganz neuen Gesichtspunkt einführend, nämlich die Kostbarkeit der Weisheit (wahrscheinlich entlehnt aus Prov. 3,10. Uebrigens vergleiche man auch den formellen Anschluss an 12/13 und 21/22 ff. (so Dillmann.)

Grade auffällig, denn der ganze Abschnitt ist aus Redewendungen und Gedanken componiert, welche sich in nichts von der Lehre der drei Freunde unterscheiden, die er bisher bekämpft hatte, und die dahin lauteten, dass den Frevler immer und ausnahmslos das Verderben ereile. „Eine Retraktation in diesem Stil ist unstatthaft" (Dillmann pag. 234). Der Versuch, Hiob am Schluss sich zu der landläufigen Vergeltungslehre bekennen, d. h. ihn mit Sack und Pack ins Lager der Feinde übergehen zu lassen (vgl. Wellhausen, Bleek pag. 540, 41) ist viel zu offenkundig und durchsichtig, um nicht fast allgemein anerkannt zu werden. (Dillmann, Meinhold, König etc.) Ueber den etwaigen Inhalt der ursprünglichen Rede cap. 27, welche zu Gunsten dieser Interpolation ausgeschieden wurde, lässt sich Sicheres nicht mehr ausmachen. Am wenigsten möchte ich Dillmann zustimmen, wenn er pag. 234 sagt: der ursprüngliche Inhalt des zweiten Theils unsrer Rede wird dahin gelautet haben, dass die Frevler allerdings oft genug auch äusserlich von dem verdienten Verderben ergriffen werden, aber doch auch in vielen Fällen die Verwirklichung dieser Ordnung nicht nachzuweisen sei — so kann ich diese These nicht für richtig halten. Hiob hat nicht diese eines modernen Menschen würdige, vorsichtig abwägende Stellung zum Dogma eingenommen, sondern kühn alle Schranken durchbrechend, hat er nach cap. 19 das ganze Dogma mit all seinen Concessionen und Retraktationen, durch welche es sich mit der Empirie auszusöhnen versuchte (vgl. 21), kurzweg über Bord geworfen. Man begriffe auch sonst kaum den Eifer der Ueberarbeitung. Dillmanns Supposition ist also lediglich Construction. vgl. pag. 77.

Mit v. 11 fällt nun aber meiner Ansicht nach auch der Abschnitt v. 7—10, welcher die naturgemässe Einleitung zu dem erstgenannteh Verse bildet. Hiob wünscht in demselben, dass es seinem Feinde ergehe wie einem Frevler.[1])

Es erhebt sich nun die Frage, wie es einem solchen nach des Dulders Meinung ergeht? Nach cap. 21,24 zu urtheilen hatten es die Bösewichter gut. Der Parallelismus der. Gedanken (מתקממי כעול und יהי כרשע איבי) erfordert aber unbedingt den Sinn: den Frevlern geht es schlecht. Hiobs Aussagen v. 7—10 stimmen also aufs Beste mit seinen Ausführungen v. 11 überein. Beide Male erklärt der Dulder, dass den Bösewichtern ein Ende mit Schreckeu nicht erspart bleibe. Hat nun v. 7—10 mit v. 11 ff. Verbindung, so ist der Zu-

---

[1]) Hitzig pag 196 stellt den Zusammenhang folgendermassen her: dadurch, dass er seine Gegner יצדיק, würde er sich הרשיע. Also fährt er fort: es sei im Gegentheil mein Feind wie schuldig durch sein Geständniss. Das כ wendet die Sache subjektiv. Vgl. dazu das gegen Dillmann Bemerkte.

sammenhang mit v. 1—6 dagegen nur ein loser: Dillmann denkt sich die Verknüpfung von v. 1—6 folgendermassen: Er argumentiert: יהי bedeute soviel als: es erscheine als ein Schuldiger mein Feind, und mein Widersacher als ein Verkehrter. Hiob wünscht also, dass als ein Frevler nicht er, sondern sein Widersacher dastehe. Damit sei der v. 5b berührte Gedanke abgerundet.

Man komme nicht darum herum, dass Hiob v. 7—10 den Zustand des Unfrommen im Gegensatz zu sich selber zeichne, dann aber eigne sich diese Zeichnung sehr wohl als Begründung zu der Behauptung seiner Unschuld v. 5—7. Mit andern Worten: Hiob soll in unseren Versen seine Unterschiedenheit von einem רשע den Freunden zum Bewusstsein bringen wollen; denn, wer den Zustand des Bösen so schildert, wie es v. 8 und 9 geschieht, muss das Gegentheil davon als Zustand des תם kennen, und da er kein רשע zu sein behauptet, für sich in Anspruch nehmen (vgl. König pag. 414). Indessen ist es ein theoretisches Axiom zweifelhaften Werths, wenn gesagt wird, wer den Zustand eines Bösen kenne, müsse auch selbstverständlich mit dem der Frommen bekannt sein und umgekehrt. Die Erfahrung lehrt täglich und vielfach das Gegentheil. Ferner beachte man die Willkürlichkeit, mit der dieser vermeintliche Gegensatz zwischen Hiob und einem Frevler durchgeführt wird v. 8. Denn was ist eines Ruchlosen Hoffnung, wenn abschneidet Gott seine Seele? Antwort: der Bösewicht hat keine Hoffnung, während Hiob, der Dulder, im Angesicht des Todes auf Gott seine Hoffnung setzt v. 19, cap. 16,18 f., v. 9. Wird Gott sein Geschrei erhören? Den Frevler nicht, — aber Gebetserhörungen gehören zu den Erfahrungen der Frommen, und Hiob kann sich rühmen, solche gemacht zu haben (cap. 12,4—6. Dass Gott ihn jetzt nicht erhört, ist räthselhaft genug, muss aber nicht so bleiben. Die höhere Zuversicht bricht immer wieder bei ihm durch cap. 19,25.

V. 10. Innere Lust und Gebetsfreudigkeit hatte Hiob (im Gegensatz zum רשע) alle Zeit und dies, nicht augenblickliche Trübung solcher Stimmung in ihm muss über sein eigentliches Wesen entscheiden.

Die Willkürlichkeit einer solchen Exegese leuchtet meiner Meinung nach ein: warum hält sich Dillmann nicht einfach an die vorliegende Textgestalt und sucht das Capitel aus sich selbst zu erklären? warum greift er bald rückwärts, bald vorwärts auf zum Theil weit entlegene Abschnitte über? (cap. 30, cap. 16,19.) Warum berücksichtigt er v. 13 nicht, sondern supponiert schon bei der Bestimmung des Sinnes der Verse 1—10 unwillkürlich den vermeintlichen Inhalt von v. 13 ff. (in der Fassung: mitunter, aber nicht immer ereile auch den Frevler sein Geschick)? Und dann: wie kann Hiob noch Stellen wie cap. 19,7, cap. 21, cap. 24, cap. 27,2 ein

so trautes Verhältniss zwischen sich und Gott festsetzen? Es ist falsch, wenn Dillmann behauptet, dass Hiob sehr wohl v. 7 ff. gesprochen haben könne, fühle er sich doch im Laufe des Gesprächs immer mehr zu Gott hingetrieben. Das stimmt wohl bis cap. 19, aber nacher nicht mehr. Der Schein, welcher cap 24,18—21, cap. 26, cap. 27,7—15 für Dillmann spricht, ist Kunstprodukt der Ueberarbeitung (vgl. Studer, Budde gegen Dillmann[1]).

V. 11. Hiob will seine Freunde, mit denen er ja prinzipiell eins ist, über die יד א׳ belehren, ihnen reinen Wein darüber einschenken, dass er weit davon entfernt sei, die Vergeltungsgerechtigkeit Gottes zu leugnen, im Gegentheil, er erkennt sie voll und ganz an (vgl. Smend pag. 508).

Allein noch aus andern Gründen ist der Zusammenhang von v. 1—6 und 7 ff. strittig. Man wird die Gedankenfolge von v. 7 und 8 mit Wellhausen, Budde dahin bestimmen müssen, dass in diesen Versen gesagt wird: Gottlos zu sein kann ich nur meinem Feinde wünschen, denn es giebt nichts Trostloseres. Vielleicht kann man noch genauer die Gedankenverbindung so herstellen: Es möge wie einem Frevler ergehen meinem Feinde, d. h. er möge vernichtet werden, und er muss es, (v. 13 ff.) denn welches ist die Hoffnung des Frevlers etc.? Das schlösse sich aber, wie Wellhausen pag. 540 überzeugend ausführt, nur in dem Falle an cap. 27,6 an, wenn Hiob dort den moralischen Vorsatz ausspräche, er wolle trotz allem, an der Praxis der Frömmigkeit festhalten. Aber v. 6 enthält vielmehr eine kategorische Behauptung: ich bin nicht gottlos, und dazu passt v. 7 nicht, denn, dass man sich die Folgen der Gottlosigkeit nicht schlimm genug vorstellen kann, ist gar kein Beweis dafür, dass man nicht gottlos ist oder gewesen ist. Ferner ist bei der Auseinandersetzung mit Dillmann bereits gezeigt worden, wie gewaltsam es ist, den Zusammenhang von v. 7 und 8 zu zerreissen und v. 8 auf 5b resp. 6 zu beziehen, um zu beweisen, dass Hiob sich seiner Unterschiedenheit von einem Frevler wohl bewusst ist. Ein solcher würde verzweifelt sein, während der Dulder an seiner Frömmigkeit entschieden festhält.

---

[1]) Dillmann beruft sich auf die Analogie der Psalmen, allein das zieht nicht. Psalmen, wie 37, 49, 73 sind (namentlich der letztere) wahrscheinlich später als Hiob, greifen auf ihn zurück. Man vergleiche nur Ps. 73,11 mit Hiob 21,14, 15, 22, v. 12 mit Hiob 5,27, cap. 8, 19, 20, und vor allem die Lösung v. 1 mit der im Buche Hiob gegebenen. Baethgen wird durchaus Recht haben, wenn er, Handkommentar zum A. T. 1892 pag. 228 schreibt: die Theodicee des Psalms ist die vollständigste und tiefste, die das A. T. hervorgebracht, sie übertrifft die des Buches Hiob, aber der Grund liegt eben darin, dass der Psalmist auf einem guten Grunde weitergebaut hat. Der Psalm ist meiner Ansicht nach spät-makkabäisch und nur aus der syrischen Bedrückung heraus begreifbar (v. 17 ist der Tempel gemeint, nicht die μυστήρια τοῦ θεοῦ überhaupt.

Alles in Allem wird man zugeben müssen, dass v. 7 sich nicht logisch aus v. 6 entwickelt, zumal wenn man noch bedenkt, dass das החזקתי בצדקתי vom Schreiber des Verses 7 in einem andern Sinn aufgefasst ist, als es in v. 6 wirklich hat. Man wird eben scheiden müssen zwischen seiner früheren und seiner jetzigen צדקה (vgl. die Gegenbemerkung von Meinhold pag. 99, die aber leider nur den Thatbestand constatiert, Gegeninstanzen nicht ins Feld führt).

Zusammenfassend habe ich also über den Abschnitt v. 7 bis 23 folgendes zu bemerken: v. 7–10 hat keinen Anschluss an v. 1—6, wohl aber an v 11 ff., zu dem sie die naturgemässe Einleitung bilden (indem sie Hiobs veränderte Stellung zum Ergehen der Frevler v. 11 ff. vorbereitend zum Ausdruck bringen vgl. Inhaltsübersicht etc.). Da nun v. 11 ff., wie fast allgemein zugegeben, zu streichen sind, so steht und fällt mit ihnen auch v. 7—10. Somit vermag ich von cap. 27 nur v. 1—6 als ächt anzuerkennen.[1])

Cap. 28.

Einzelne exegetisch-kritische Bemerkungen.

Vers 4 ist wohl eine Gosse. Umbreit nennt den Vers eine sentimentale Reflexion und hält ihn deshalb für verdächtig. Mir ist der ganze Text einfach unverständlich. Man begreift nicht, was mitten in einer Schilderung des Bergbaus die Aussage soll, dass von der Erde das Brod ausgeht. Von v. 5b vollends ein Verständniss zu gewinnen, scheint mir unmöglich.

Vers 15—20 scheide ich aus, weil sie neben v. 1—11 einen völlig selbständigen wahrscheinlich aus Prov 3 entlehnten Gedanken bringen, der für die Entwickelung des Ganzen nicht das Mindeste austrägt. Im Gegentheil, wenn v. 1–11 die Unerreichbarkeit der Weisheit wenigstens indirekt veranschaulichen helfen, so ist der Gedanke von ihrer Kostbarkeit hier völlig ungehörig, zumal v. 21—22 im Sinne von v. 1—11 weiter fortfahren.

Man müsste denn eben annehmen, dass cap. 28 ein Schmuckkästchen sein soll (Jes. 3), in dem alle schönen Gedanken, die irgendwie mit dem Thema der göttlichen Weisheit zusammenhängen, ihre Verwendung finden. Die Hauptschwierigkeit des Capitels aber liegt meiner Ansicht nach für den Exegeten darin, das Verhältniss von v. 28 zu v. 1—27 näher zu bestimmen. Ehe das geschieht, gilt es zunächst zwei Vorfragen zu erledigen.

---

[1]) V. 8–10 etwa als Einwurf der Gegner zu fassen, geht nicht an. Der Optativ (יהי) ist in ihrem Munde unverständlich ausserdem vgl. v. 12a.

a) Ist nach Ausscheidung der kritisch angefochtenen Verse 4, 15—20 der Rest von 1—27 einheitlich?

b) welches ist in diesen Versen der Begriff und Inhalt der Chokma?

Was Punkt a betrifft, so scheint mir so viel festzustehen, daß v. 1—4, 6—11, 21—27 in der Hauptsache in derselben Richtung laufen. Sie alle haben die Unerreichbarkeit der absoluten Weisheit, die nur Gott zugänglich und verständlich ist, zum Thema. Speciell führt v. 1—11 aus, daß der Mensch nicht imstande ist trotz alles Scharfsinns den Sitz der Weisheit zu erkunden, den Weg zu ihr zu finden; v. 21—27 dagegen sprechen Gott den alleinigen Besitz der Chokma zu. Er hat sie geoffenbart, nachdem er sie zuvor erkannt und geprüft. Unter diesen Umständen erscheint es mir klar, daß v. 1—27 soweit sie ursprünglich, auch einheitlich sind.

b. Die Chokma v. 21—27 wird hauptsächlich kosmologisch gewerthet, insofern als sie als Schöpfungsmodell (vgl. Seyring p.50ff.)[1]) erscheint, nach welchem Gott die Welt geschaffen. Einen intellektuellen Beigeschmack kann man dem Begriff der Weisheit höchstens unter dem Gesichtspunkt vindicieren, als Gott das Urbild (תבנית), nach welchem er die Harmonie des Kosmos hergestellt hat, bis ins Einzelnste hinein geprüft und probehaltig gefunden hat (vgl. Bleek, Wellhausen p. 571).

Versuchen wir nun nach Erledigung dieser Vorfragen das Verhältniß von v. 28 zu v. 1—27 zu erörtern.

Vers 28 lautet: und er (Gott) sprach zu dem Menschen, siehe, Furcht des Herrn ist Weisheit, und Weichen vom Bösen ist Verstand. Die Chokma nun, welche hier gelehrt ist, scheint mir anders geartet zu sein, als die v. 1—27 geschilderte, sie ist nämlich durchaus nicht kosmologisch, auch nicht intellektuell gefaßt, sondern an der Moral der Weisheitsschriften überhaupt orientiert. Es ist also in c. 28 von zweierlei Weisheit die Rede, und es fragt sich nun: Nöthigt diese Duplicität zu dem Schluß, v. 28 zu 1—27 im Gegensatz zu einander zu stellen, oder ist v. 1—28 ein einheitliches Ganze und ordnet sich v. 28 als Unterbegriff dem in v. 1—27 geltend gemachten Oberbegriff der Weisheit unter? Betrachtet man v. 1—27 und v. 28 als im Gegensatz zu einander stehend, so ist das ו an der Spitze von v. 28 adversativ zu nehmen. An der sprachlichen Möglichkeit dieser Fassung ist kaum zu zweifeln, obwohl, wie Meinhold p. 93 ausführt, die Wortstellung nicht unbedeutend dagegen spricht. Es steht eben nicht da ולאדם אמר. Allein sachlich hat diese Erklärung bedeutende Schwierigkeiten. Man muß dann mit Budde erklären:

[1]) Die Abhängigkeit der Sprüche Sal. 1—9 von Hiob.

„Gott hat dem Menschen anstatt der absoluten Weisheit nur ein Surrogat gegeben oder mit Wellhausen sagen: die Weisheit v. 28 ein „Substitut“ der in v. 1—27 f. gezeichneten Gott allein gehörigen Chokma. Allein auch diese etwas mildere Interpretation möchte ich nicht rundweg acceptieren, sondern das Verhältniß von v. 1—27 und v. 28 lieber so bestimmen, daß ich sage: v. 1 27 hat Gott gepriesen, weil er allein im Besitz der Chokma schlechthin sei, und nach weisem wohlerwogenen Plane ein jedes Glied im Kosmos nach ihr gestaltet, mit ihr ausgerüstet habe (v. 24), folglich auch den Menschen; und zwar hat ihm der Schöpfer aller Dinge offenbarungsmäßig die praktische Lebensweisheit, als das für ihn Nützliche und Zweckentsprechende bestimmt. Ich fasse also das ו copulativ und gebe ihm zugleich eine consekutive Färbung. Zusammenfassend möchte ich also über das Verhältniß von v. 28 einer- und v. 1 27 andrerseits mein Urtheil dahin abgeben, daß, wenn es auch immer schwierig bleiben wird, sich bestimmt zu entscheiden, ob das ו adversativ oder kopulativ zu fassen ob also v. 28 zu v. 1 27 inhaltlich einen Gegensatz involviert oder nicht — soviel festzustehen scheint, dass v. 28 im vorliegenden Texr sich mit dem vorhergehenden vereinigen lässt, ja gewissermassen den Zielpuukt des Capitels bildet.

Es handelt sich nach diesen exegetisch-kritischen Vorbemerkungen um die Hauptfrage, nämlich um die Eingliederung von cap. 28 in den Gang des Buches. Dillmann, Meinhold, Giesebrecht (der Wendepunkt im Buche Hiob) und Andere scheinen mir unmöglich darin Recht zu haben, wenn sie cap. 28, insonderheit v. 28, als den Höhepunkt der theoretischen Erkenntniß Hiobs werthen. Das kann meiner Ansicht nach nur geschehen auf Kosten der Einheitlichkeit der Composition. Cap. 28, insonderheit v. 28, stört dieselbe auf das Empfindlichste, und zwar, wenn ich recht sehe, nach zwei Seiten hin.

1) Capitel 28 nimmt den Jahwereden cap. 38 ff. Luft und Licht, indem es die Lösung anticipiert.

2) Capitel 28 macht Hiobs Stimmung in cap. 29—31 unbegreiflich.

ad 1. Wenn Hiob cap. 28 v. 28 erklärt: Furcht des Herrn, das ist Weisheit, und Meiden des Bösen ist Verstand, so ist eine solche Aussage völlig unfaßlich im Munde des Dulders, der bisher so trotzig gegen Gott angestürmt[1]). Ist doch eine solche Aussage identisch mit einer totalen Resig-

[1]) Das Buch giebt uns nicht die geringste Handhabe, um den Umschwung in Hiobs Stimmung zu begreifen. In cap. 26 kann man unmöglich eine Brücke von cap 24 zu cap 28 finden; denn cap. 26 ist nicht ein Lobpreis der Erhabenheit Gottes, Hiobs Trotz ist sehr weit davon entfernt

nation. Unfähig, Gottes Wege zu verstehen, beugt sich Hiob vermöge der ihm verliehenen praktischen Weisheit unter die absolute, alles umfassende Chokma Gottes, auch für den Fall, daß er die Räthselwege des göttlichen Waltens nicht versteht, die Ursachen seines schweren Leidens nicht begreift. Das ist eine Lösung, wenn auch die Lösung der Resignation. Wie die späteren Ausführungen ergeben werden, kommen die Jahwereden genau auf dasselbe Resultat hinaus. (Gegen Dillmann p. 247.) Wenn aber cap. 38 ff. erst die Lösung von Jahwe gebracht wird, dann kann sie nicht schon c. 28 von Hiob selber gefunden sein! Denn was sollen zwei Reden, welche genau dieselbe Tendenz verfolgen; eine von ihnen ist unnütz und die Wahl kann in unserem Falle nicht schwer fallen. Die Jahwereden sind ein integrierender Bestandtheil des Buches, der gesammte Verlauf des Dialogs drängt auf dieselben hin[1], folglich neigt sich die Waage zu Ungunsten von c. 28, welches auch im Munde Hiobs unverständlich ist. Wir haben eben in ihm nicht den Dulder zu suchen, der sich zu Gott wieder hindurchringt, die Lösung seines Leidensräthsels selber findet, sondern Hiob ist nach der Zeichnung des Dichters ein Sünder gewesen, dessen Frevel in steigendem Maaße zugenommen und den erst Gott cap. 38 ff. wieder auf den rechten Weg gebracht hat.

ad 2. Nicht minder, wie durch c. 38 ff. wird cap. 28 durch c. 29—31 unmöglich gemacht. Hatte Hiob einmal die Erkenntniß gewonnen: der Mensch muß dem allmächtigen Gott gegenüber resignieren, nun, dann durfte er auch cap. 29 nicht wieder so verzweiflungsvoll klagen und cap. 30 und 31 v. 35—38 nicht so trotzig und kühn gegen Gott angehen, ohne sich vollkommen selbst zu widersprechen. Eine solche Geistesunklarheit kann dem Dichter des Hiob unmöglich zugetraut[2]) werden.

Aber nicht nur gegen v. 28, sondern auch gegen v. 1—27 erheben sich schwere Bedenken. Der ganze Tenor des Capitels hat etwas Hymnusartiges, gipfelt in einem Lobpreis der Erhabenheit Gottes, welcher die für Himmel, Erde und Unterwelt unzugängliche Weisheit besitzt. Aehnlich wie in cap. 25 und 26 tritt auch hier das Moment der Naturwirksamkeit

---

einen solchen anzustimmen, sondern das Capitel enthält einen höhnischen Angriff auf Gottes Gerechtigkeit, deren Recht ihre Macht ist. Cap. 28 ist also unmotiviert.

[1]) Vgl. Budde pag. 23 ff.

[2]) In der Werthung von c. 29—31 kann ich mich Cornills Einleitung anschliessen, wenn er p. 232 ausführt: In c 29, 30 und 31 wird das ganze Dilemma nochmals in einer beispiellosen Schärfe dargelegt, um auszumünden in die siegesgewisse Herausfordeung Gottes c. 31, 35—37.

Gottes hervor, um Hiob durch die Schilderung derselben zur Anerkennung der göttlichen Majestät und seiner eigenen Ohnmacht zu bewegen, d. h. ihn zu befähigen, die Lösung in Analogie mit cap. 38 ff. selbst zu finden. Schon dieser Umstand (vgl. das zu v. 28 bemerkte) ist ausschlaggebend gegen v. 1—27.

Dazu kommt noch, daß cap. 27 und 28 in keinerlei Zusammenhang mit einander stehen, sondern, um mit Studer zu reden, in einer Zwangsehe mit einander verbunden sind. Nach der üblichen Meinung findet zwischen c. 27 und 28 folgender Syllogismus statt: Der Gottlose findet das Glück nicht, nach welchem er strebt und er kann es nicht finden, denn das Glück hängt von der Weisheit ab, diese aber wird nur erworben durch Frömmigkeit v. 28. Diese Construktion ist falsch. Capitel 28 führt ja grade aus, daß es für jeden Menschen unmöglich ist, die Weisheit zu erlangen, und in v. 28 muß man nicht mehr wie alles hineinlegen, wenn man in ihm die Lehre finden will, daß man durch Frömmigkeit in den Besitz der Weisheit gelangen könne, von welcher das Lebensglück abhängt. Und endlich übersehe man nicht, daß nur v. 28 von einer Chokma redet, welche event. mit cap. 27 zweite Hälfte, und v. 7 ff. combiniert werden kann, während c. 28,1—27 von einer Weisheit spricht, die Gott allein eigen ist und an welcher er die Menschen nur nach wohlerwogenem weisen Plane participieren läßt. Vers 1—27 eignet sich also in keiner Weise zu einer Begründung von cap. 27, höchstens cap. 28,28. Das כי an der Spitze von cap. 28 schwebt also in der Luft.

Unmöglich ist meiner Ansicht nach auch der Versuch Meinholds, cap. 28,1 an v. 27,1—12 zu schließen. Derselbe läßt p. 95 den Hiob folgendes sagen: „durch meine jetzige Erfahrung kann ich wohl über die Wege Gottes belehren, von denen ihr selbst zwar richtig geredet, ohne aber der rechten Erkenntniß auch die rechte Anwendung zu geben"; wo steht davon ein Wort, Hiob weiß sich mit den Freunden grundsätzlich eins, vgl. Wellhausen p. 541, vgl. auch das (חויתם) ich will euch lehren und ihr wißt . . . daß (diese Uebersetzung am Anfange eines Abschnitts ist unhaltbar) der Mensch cap. 28,1 ff.

Diese Construction des Zusammenhangs scheitert, ganz abgesehen davon, daß Hiob unmöglich vor cap. 28 die Lösung selber finden kann, ohne den Jahwereden Licht und Luft zu nehmen einfach daran, daß cap. 27,12 inhaltlich nicht zu cap. 28,1 stimmt. Auf keinen Fall kann 28,1 ff. eine Belehrung über die Hand Gottes (wie stimmt das auch zu Hiobs Gesinnung im dritten Gesprächsgang und weiter zu c. 29—31?) genannt werden. „ידי" kann nur die Einwirkung Gottes auf

die Menschheitsschicksale bedeuten[1]), davon steht aber c. 28 nichts geschrieben, am wenigsten, wenn man wie Meinhold der Ansicht ist, daß die Frage, wie das Leiden des Gerechten erklärlich sei, von Menschen und nicht von Gott aus aufgefaßt werden mußte.

Vers 12 paßt also nur zu 13 ff., welche allerdings Gottes Eingreifen dem Frevler gegenüber schildern (man beachte auch die auffällige Generalisierung cap. 28,28, wo einfach Mensch statt Frevler gesetzt ist, von welchen auch c. 27,7—10 die Rede war). Ferner liegt das Objekt des רשע im Erfahrungskreis des Angeredeten (הזיתם), wie bereits hervorgehoben, nur daß sie es nicht recht erwogen haben sollen (Meinhold). Allein grade das Gegentheil ist c. 28 der Fall. Das Problem ist für Menschen überhaupt nicht zu lösen. Es bleibt dabei: v. 12 schließt sich nur an v. 13 ff. Daß der Frevler untergehe davon, hatten die Freunde gewiß erfahren[2]).

Ein weiteres Bedenken gegen v. 1—27 erhebt sich meiner

---

[1]) König, Einleitung p. 414. Nach ihm hängen c. 27,1—10 und c. 28 so zusammen: Anstatt sich selbst für einen Frevler zu halten, verabscheut Hiob die Stellung eines solchen aufs Aeusserste (vgl. dagegen das gegen Dillmann Bemerkte pg. 82), so dass er dieselbe vielmehr seinem Feinde wünscht (vgl. dagegen 31,30) und sich selbst eine trotz aller Klagen über Gottes sichtbare Geschichtslenkung doch unzerrissene Gottesbeziehung zuschreibt 8—10. Denn vom Frevel musste ihn zwar nicht die Weisheit abhalten, da diese für den Menschen unerfindbar und unerkaufbar. Durch den Frevel würde er aber die Gottesfurcht verletzt haben, c. 28 greife also c. 38 nicht vor, stelle nur indirekt Gottes Weisheit als Ausgangspunkt der Lösung hin. Allein cap. 27,1—10 sind falsch exegesiert. Hiobs Gottesbeziehung ist nach c. 19 abgerissen, der Anschluss von c. 28,1 an Vers 10 ist undurchführbar. Und endlich: Furcht Gottes und Weisheit sind keine Correlatbegriffe, Furcht Gottes ist ein Theilbegriff der Weisheit.

[2]) Eigenthümlich ist die Verknüpfung von c. 27 und 28 bei J. G. Hoffmann. Er weist beide Capitel dem Zophar zu, für dessen Schweigen er keinen Grund finden kann. Zophar schneidet nun dem Gottlosen die letzte Hoffnung ab. und unterstellt, schon auf c. 28 steuernd, als wichtigsten Beweggrund der Gottlosigkeit die Habsucht, und schildert als angemessene Folge davon den Verlust aller Güter. Grade diese böse Gier nach Schätzen ist es cap. 28, welche die Menschen vom Typus des Hiob zur Ueberschreitung des gewöhnlichen frommen Bereiches treibt, zur Erforschung der Unterwelt, als ob sie da dem Ursitz der Weisheit näher wären. Der aber ist überall ein Vorbehalt Gottes. Mit dem Streben nach diesem hebt der Frevel an. Hiob, demüthige dich und gieb die Bosheit auf. Ich wende dagegen ein: Von einer Habgier nach Gold und Silber ist c. 28 nichts gesagt; es wird doch nur hervorgehoben, dass der Mensch vermöge seiner Einsicht selbst die verborgensten Schätze heben könne; er wird nicht getadelt, sondern gelobt. Die Beziehung auf c. 27 v. 7 ff. ist unglücklich, das Streben nach Schätzen ist Bestandtheil aller Freundesreden. Eine Beziehung auf Hiob ist c. 28 nirgends angedeutet; ebenso wenig wie die Ausführungen über den Ursitz der göttlichen Weisheit, der angeblich nach der Intention der Menschen in der Unterwelt sein soll, irgendwie einen Anhalt im Context haben. Und endlich überspannt J. G. Hoffmann den Gegensatz von Licht und Finsternis von c. 23,3 ff. an viel zu sehr. vgl. c. 25. Capitel 28 sagt nur: Nirgends, weder im Himmel noch auf der Erde noch in der Tiefe ist die Weisheit zu finden.

Ansicht nach auch noch aus mancherlei sprachlichen Eigenthümlichkeiten: תַּכְלִית v. 3, עֲפָרוֹת v. 6, הַסָּלֶת v. 16, מֶשֶׁךְ v. 18. Vor allem aber möchte ich auch hier (vgl. c. 40 und 41) nicht unerwähnt lassen, daß der Verfasser dieses Stückes in auffälliger Weise sich in seinen Stoff verliert, man vergleiche nur die detaillirte Schilderung des Bergbaues v. 1—11, Ausführungen, welche für den Gang der Debatte auch nicht das geringste ausmachen, was in einer Schlußrede immerhin verdächtig ist.

Ueberblicken wir noch einmal den Gang der Untersuchung über c. 28, so kann ich mich nur dazu entschließen, dasselbe ganz hinauszuthun, mag man v. 1—27 für sich allein betrachten oder mit v. 28 combinieren, auf alle Fälle ist das Capitel in Hiobs Munde unverständlich, und läßt sich in den Gang des Buches nicht eingliedern. Das Resultat der Untersuchung von c. 27 und 28, der Schlußrede Hiobs an seine Freunde, ist also ein rein negatives[1]). Es frägt sich nun noch: Wie ist die Einschiebung von c. 27 und 28 positiv zu erklären? Smend p. 508 spricht sich darüber so aus: „Der rein religiöse Individualismus führte zuletzt auf eine Höhe, zu der sich nur wenige zu erheben vermochten. Die Meisten wollten ihre Rechtfertigung mit eignen Augen sehen und hielten deshalb am Vergeltungsglauben in landläufiger Form fest. Charakteristisch sind hierfür die Zusätze, welche das Buch Hiob von einer späteren Hand erfuhr (c. 21 v. 16. 30, c. 24, 9, 18—21, 24. c. 27, 7. c. 28, 28). Muß Hiob die Wahrheit des Vergeltungsdogmas bekennen.“ In der Hauptsache wird damit das Richtige getroffen sein. Orthodoxe Bearbeitung hat Remedur eintreten lassen, Hiobs Gesinnung künstlich geändert, aus dem trotzigen Titanen den ergebenen Dulder gemacht. Capitel 26 hatte Hiob im Gegensatz zu cap. 9 sich zu Gottes Allmacht bekennen müssen, als einer im Großen und Ganzen wenigstens nicht schädlichen Wirkungsweise des Allgewaltigen. Capitel 27, 7 ff. hat er dann seinen Freunden gegenüber rückhaltlos die Gerechtigkeit Eloahs zugeben müssen, um endlich c. 28, die Weisheit des Unerforschlichen lobpreisend, sich zu bescheiden bei dem Geständniß: der Mensch kann Gottes Wege nicht verstehen, deshalb darf er aber noch lange nicht gegen ihn murren, sondern muß sich à tout prix unterwerfen.

Die Trilogie der drei Haupteigenschaften Gottes: Allmacht, Weisheit und Gerechtigkeit sind von Hiob anerkannt und vermöge dieser seiner errungenen Erkenntniß hat er die Lösung des Problems gefunden: in der

---

[1]) Die Einwendung, dass wenn c. 28 gestrichen würde, den Streitenden der Abschluss fehle, zieht nicht, denn 1) bleibt das Ergebniss — Hiob hält an seiner Unschuld und an seinem Recht fest und 2) erst c. 38 ff. führen das Buch zu Ende.

Resignation auf die Beurtheilung des göttlichen Waltens. Seine Rechtfertigung kann nur thatsächlich erfolgen (c. 38), Hiob ist in die rechte Stellung zu Gott zurückgekehrt. Cap. 28 somit der Schlußstein des Buches nach der Intention der Bearbeitung. Es gilt nun noch kurz zu erörtern, ob aus dem gewaltigen Redecomplex (auch diese formelle Störung der Harmonie zeigt an, daß in c. 26. 27. 28 nicht alles in rechter Ordnung ist) nicht noch eine Freundesrede herauszuscheiden ist. An Hypothesen hat es nicht gefehlt. Stuhlmann gab c. 24, 1—23 dem Zophar und c. 28 dem Bildad. Kennicott und Eichhorn 27, 13 - 23 dem Zophar. J. G. Hoffmann endlich, wie schon erwähnt, wies c. 27, 7—28, 28 dem Zophar zu. Ich bin mir nun wohl bewußt, daß man sich bei der Unsicherheit der Lage sehr leicht in Vermuthungen ohne bestimmten Anlaß und Halt im Context ergehen kann, allein demungeachtet glaube ich soviel wenigstens behaupten zu können, daß das Verstummen gerade des Zophar, der doch der heftigste und leidenscaftlichste Redner war, — durch den Gang des Buches, wie se uns jetzt vorliegt, unmotiviert bleibt. Hiobs Ausfürung c. 26 kann ihm doch den Muth zum Sprechen unmöglich genommen haben. Dazu war sie viel zu mild. Ueberdieß wäre ja der Effekt des Verstummens der Freunde besser erreicht, wenn der Programmredner Eliphas ostentativ geschwiegen hätte. Mit anderen Worten, in c. 28 stecken zum mindesten Reste einer Zopharrede.

Indem ich zum Schluß dieser Untersuchung noch auf c. 24 f. verweise, möchte ich einige Vermuthungen über den wahrscheinlichen Gang der Verhandlungen nach c. 24 nicht zurückhalten. Ich stelle mir denselben ungefähr so vor:

Capitel 27,13—23 möchte ich, wenigstens als ein Bruchstück, dem Bildad zuweisen, c. 8 und c. 18 würden nicht übel zu diesem Abschnitt passen, bleibt doch Bildad sich am consequentesten in der Durchführung der geltend gemachten Theorie, auch ist die Hervorhebung der Unsicherheit des Reichthums c. 27 vielleicht eine Replik auf Hiobs Behauptung c. 24 über das protzige Treiben der reichen Vornehmen. Hiobs Antwort würde dann in einer Rede erfolgt sein, die wir theilweise in (c. 9,2—24) vor uns haben. Der Dulder erklärt: Grade das Gegentheil von euren Behauptungen ist der Fall. Macht geht vor Recht, Gott bringt launenhaft Alle um ohne Unterschied, ob fromm ob böse, ja er freut sich noch des Untergangs seiner Opfer. Darauf dient ihm Zophar in wesentlicher Anlehnung an c. 11 mit dem Hinweis auf Gottes Weisheit, welche Frevler, wie Hiob, sicher zu finden wisse, auch wenn sie sich noch so unschuldig stellten. Dagegen lehnt sich Hiob mit Gedanken von c. 12 auf. Es bliebe nun einmal dabei: der Frevler besteht, der Gute vergeht. Das könnten zur Noth die Thiere des Feldes die Freunde lehren,

und was die vielgerühmte Weisheit Gottes anlange, so offenbare sie sich nach dem von Hiob c. 9 v. 22 geltend gemachten Gesichtspunkt als blinde Willkür. Jetzt werden die Freunde geschwiegen haben, und Hiob in einem Schlußmonolog noch einmal das Problem seines Leidens erörtert haben. Die Verdunkelung des göttlichen Rathschlusses hatte ihren Höhepunkt erreicht.

Anhang.

Zweierlei möchte ich am Schluß des Redekampfes noch zu c. 27, 28 resp. zu c. 24 ff. bemerken.

Einmal möchte ich die Buddesche Fassung von c. 27 und 28 nicht ganz mit Stillschweigen übergehen, und zum andern noch einen kurzen Ueberblick geben über etliche Versuche, die gemacht sind, um die literarkritischen Schwierigkeiten, in welche man sich nach c. 24 versetzt sieht, zu beseitigen.

ad 1. Eine von allen anderen abweichende Auffassung von cap. 27 und 28 hat Budde vorgetragen: Die Weisheit ist für den Menschen nirgends zu finden, der ganze Bereich der Welt läugnet ihren kostbaren Besitz. Gott allein besitzt sie in vollem Umfange, von Urbeginn der Welt an, statt sie aber (ו = תחת) dem Menschen, dem edelsten Geschöpfe (darauf wird hier gar nicht reflektiert) mitzutheilen, hat er ihm an Stelle des Besitzes nur schwere Forderungen gegeben, unter dem Namen „Weisheit" nur die Gottesfurcht und das Meiden des Bösen gereicht. Gott und nur er allein ist im uneingeschränkten Besitz der Weisheit (v. 25 27), zum Menschen aber sprach er: Furcht Gottes das ist Weisheit, und Meiden das Böse ist Verstand. v. 28.

Auf die Frage bezogen, warum Hiob leide, ist dann noch in c. 28 Hiobs völliger Bankerott ausgesprochen, er verzweifelt an ihrer Lösung (vgl. Ebrard p. 141).

Sofern diese Betrachtung aber auf die Stellung des Menschen zu seinem Schöpfer überhaupt sich weiter erstreckt, enthält sie eine schwere Anklage gegen Gott, den eigennützigen und lieblosen Schöpfer der Welt, der sich selbst das Beste vorbehalten habe (davon steht im Text auch keine Silbe und an ihn hat man sich doch zu halten). Nicht gewonnene Erkenntniß ist in dem Capitel niedergelegt, sondern das grade Gegentheil: die Erklärung Hiobs, daß sein Verstand zu Ende sei, und daß er Gott die Schuld davon zuschieben müsse. Nur so falle das rechte Licht auf c. 26,14. c. 27 und 29 ff. Speciell zu c. 27 bemerkt Budde: Hiob wünscht seinen Gegnern, daß es ihnen ergehe, wie einem Frevler d. h. vgl. v. 7. 8. 9 „schlecht". Vers 7, der implicite das Ganze enthalten soll, stimmt mit v. 13 f. aufs beste überein, ist ganz im Sinne des

übrigen Buches gehalten, welches sich niemals zu dem Unsinn verstiegen, daß dem Gerechten stets mit Unglück, dem Ungerechten mit Glück gelohnt werde. (Und doch wo steht v. 21 und c. 24 eine Einschränkung!) Budde beruft sich auf Stellen wie 12,10, 19,29, 12,3 etc., aber alle liegen sie in oder vor cap. 19, dem Wendepunkt des Buches. Cap. 21 und 24 reden eine andere Sprache, und seltsam genug hat Budde sich mit ihnen abgefunden. Hiob soll es sehr wohl wissen, daß das Leiden mitunter (vgl. Dillmann) Strafe der Sünde sei, aber er kann sich nicht dabei beruhigen, weil sein Leiden, zusammengehalten mit dem Zeugniß seines Gewissens, ihn nur zu schmerzlich belehrt, daß es nicht überall so ist (warum redet aber Hiob c. 21. 24 so wenig von sich, sondern bemüht sich, an der Hand der Erfahrung seiner These „Gott ist ungerecht" eine so breite Grundlage zu geben? Je schroffer er nun diese letztere Erfahrung in den beiden Capiteln 21. 24 ausgesprochen hat (Warum aber?), um so nothwendiger muß die Reaktion aus seinem Gottesbewußtsein heraus dagegen erfolgen u. s. w.

Die Ankündigung der Belehrung soll nun v. 11 ff. die ironische Meldung eines Rollentausches sein — „was schwatzt ihr so lange über bekannte Dinge, über die ich euch selbst belehren kann?" — und nun folgt v. 13 ff.

So ist also, da cap. 24 noch im frischesten Andenken lebt, der innere Widerspruch Hiobs klar und schroff herausgestellt. Es fehlt nun noch die offene Bankerotterklärung des Dulders und diese erfolgt cap. 28. Hiob verzweifelt an der Lösung der Frage, warum er leidet und schiebt die Schuld seiner Rathlosigkeit auf Gott, der sich eigennützig das Beste, die Weisheit vorbehalten hat, den Menschen aber nur ein schwaches Surrogat dafür an der Moral und der Furcht Gottes gab; damit sei dann der Zusammenhang von c. 27 und 28, d. h. die begründende Kraft des כִּי klar gestellt, mehr könne man von einem Buche, das nicht Schritt für Schritt vorwärts schreite — sondern psychologische Wahrheit zum Hauptgesetz habe, nicht verlangen. Aber gerade aus psychologischen Gründen ist Buddes Auffassung [1]), die für meine Erklärung des dritten Gesprächsgangs sonst trefflich passen würde, nicht annehmbar. Vergegenwärtigen wir uns einmal kurz den Entwicklungsgang Hiobs von c. 24 an, wie er nach Buddes Meinung sich gestaltet haben müßte. „Capitel 24 leugnet Hiob wenigstens zum Theil Gottes gerechte Vergeltung; dem Frevler geht es oft gut genug. Capitel 27,2—6 hält dann der Dulder am eigenen Recht gegen Gott fest, das dieser ihm gewaltsam entzogen. Cap. 27,7 ff. erfolgt nun der Umschlag in Hiobs Stimmung, die nothwendige (!) Reaktion aus

[1]) **Vgl. zu v. 28 Bickell pag. 1 Anmerkg.**

Hiobs Gottesbewußtsein (nach v. 2—6!) Hiob versichert die ausnahmslose Handhabung des strengen Raths seitens Gottes gegen die Frevler. Der Widerspruch zwischen cap. 24 und cap. 27,2-6 einer- und 27,7 ff. andrerseits, soll nun cap. 28 (v. 1—27 kommt nicht zu seinem Recht) zur offnen Aussprache gelangen und zugleich auf Gott zurückgeführt werden, der lieblos den Menschen den Besitz der Weisheit vorenthalten." Solche Wandlungen in der Stimmung Hiobs sind psychologisch unverständlich, wenn man die feste, eine Richtung verfolgende Sprache bedenkt, welche der Dulder c. 21,24 geredet hat. Grill p. 47 verwahrt sich dann auch gegen eine solche Psychologie und Dramaturgie im Namen der Logik und des Geschmacks, und nimmt man nun noch hinzu, daß auch exegetisch (ו = תחת die Wortstellung vgl. p. 84) die Buddesche Fassung auf große Schwierigkeiten stößt, so wird man nicht anders können, als sich ihr gegenüber ablehnend verhalten.

ad 2. Ehe wir dem vorgesteckten Plan gemäß von Capitel zu Capitel fortschreitend den Gang unseres Buches zu fixieren suchen, möchte ich mir noch zu den Bickell'schen, Reuß'schen und Hoffmann'schen Hypothesen über den muthmaßlichen Gang des Buches von c. 24 an einige Bemerkungen erlauben. Capitel 24 besteht nach Bickell nur aus drei Strophen, sieben sind ausgefallen p. 42 (v. 5—24). Capitel 25 setzt sich zusammen aus 25 v. 1 3, dann folgt cap. 26 v. 12—14, und nun schließt endlich das Capitel mit 25,4—6. Das Gewaltsame dieser Combination leuchtet ein: cap. 26,14 macht ganz den Eindruck eines feierlichen Schlußverses und paßt nicht mitten in den Zusammenhang einer Rede hinein. Die Tendenz des Capitels, welche doch in c. 25, 4—6 gegeben sein soll, läuft ganz in der Richtung von v. 1—3, wo Mond und Sterne, sowie das ganzeHeer der himmlischen Heerschaaren zum Belege herangezogen werden. Dazu paßt c. 26,12—14 nicht, denn dieser Abschnitt schildert Gottes Allmachtswirken auf Erden, man vergleiche nur den Gegensatz von v. 2b und c. 26,12—14. Hier sind sicherlich disparate Gedanken zusammen gejocht, wie überhaupt der Gegensatz von Gottes Allmacht und seiner lichthellen fleckenlosen Reinheit unklar durch das ganze Capitel hindurchgeht, wenn man die Bickellsche Fassung acceptiert. Einfacher und radikaler verfährt E. Reuß. Er schreibt in seiner Geschichte des A. T. p. 309: in cap. 25 ist wohl nicht alles richtig. Bildads Rede dürfte sich aus c. 25 und c. 26,5—14 zusammensetzen, allein auch dieser Versuch, aus den verdächtigen Stücken c. 25 und c. 26,5 ff. ein einheitliches Ganze herzustellen, scheitert an der Ungleichartigkeit der Gesichtspunkte, welche in den betreffenden Abschnitten vorherrschen. Hinter c. 25,2 würde c. 26,5 passen, aber nicht hinter v. 4 resp. v. 6 (vgl.

Kuenen p. 138). Die Antwort Hiobs auf die Bildadrede c. 26 läßt Bickell auf folgenden Versen bestehen. An cap. 26,1—4 soll sich 27,2—12 schließen und daran c. 28,1 28, (12—19 ausgeschieden). Ich habe dagegen folgendes zu bemerken: v. 27,2 ff. ist inmitten einer Rede unbegreiflich und schließt sich auch in nichts an c. 26,4; Capitel 27,2 kann nur feierlich eine Rede eröffnen und ist auch sicherlich so gemeint; die Ausscheidung der Verse c. 27,4—10 motiviert auch nicht den Anschluß von v. 6 und v. 11; im Gegentheil, hier bleibt eine klaffende Lücke. So hört von Gottes Hand nun den Rathschluß des Allmächtigen (steht nicht da). Diese Uebersetzung, die noch dazu ungenau ist, kann doch unmöglich eine Erklärung dafür abgeben, daß Hiob an seiner Gerechtigkeit festhalten wolle bis ans Ende. Und endlich cap. 27,12 schließt sich nicht an c. 28,1. vgl. p. 87[1]).

Betreffs des originellen Versuchs J. G. Hoffmanns p. 27 eine zusammenhängende Construction des Gedankenganges von c. 23 zu geben und zwar unter zum Theil ungebührlicher Hervorhebung des nach seiner Auffassung maßgebenden c. 28 (vgl. seine Ausführungen zu c. 23) ist bereits das Nöthige beigebracht (vgl. c. 24,64 ff., c. 27. 28 pag. 88.

Cap. 29—31.

Dnr Schlussmonolog Hiobs.

Vers 1—10. Nach Beendigung des Streites fährt Hiob fort, noch einmal seine Rede vorzutragen (vgl. 29,1 und 27,1). Wehmüthig gedenkt er seines früheren Glückes, als der Allmächtige noch sein Freund war (also noch immer betrachtet er Gott trotz cap. 19, cap. 27,28 als seinen Feind), als seine Kinder noch bei ihm waren und allseitige Ehre ihm zn Theil wurde, cap. 29,1—10 und 21—25[3]), hatte Hiob in der Rathsversammlung sein Votum abgegeben, so schwieg alles still. Wie ein König in der Heerschaar sass der Dulder einst unter seinen Stammesgenossen, nur Gutes wurde von ihm gesprochen, (11 ff.) denn er half den Armen und Waisen und der Segen der Verlorenen und durch ihn Geretteten kam auf sein Haupt. Was Wunder, wenn Hiob v. 18 f. bei sich dachte: Bei meinem Neste werde ich verscheiden, und wie der Phönix meine Tage mehren.

---

[1]) Wunderlich ist der Versuch von Boelicke, welcher v. 8—10 als Einwurf der Gegner fasst, darauf Hiob ihre Ansicht rekapitulieren lässt (Hitzig), um sie dann cap. 28 abzuthun (Diss. p. 16), allein 1) ein Einwurf ist nicht angedeutet, 2) eine Rekapitulation höchst überflüssig (Dillmann) und 3) c. 28 schliesst sich nicht an v. 11 ff., vgl. pag. 88.

[1]) V. 11—25 setze ich mit Baethgen hinter v. 10. Die Umstellung erfolgte wohl deshalb, um den Contrast zwischen c. 29 und 30 formell stärker hervortreten zu lassen. (Das Ansehen bei den Vornehmen, die Verachtung bei den Parias.

Cap. 30.

Dieses Capitel stellt dem Einst das Jetzt gegenüber, Hiobs früherem Glück sein momentan grenzenlos hoffnungsloses Unglück.

V. 1—10. Hatte Hiob in den Tagen der Vorzeit als „seine Leuchte noch über seinem Haupte schien", die Ehre der Angesehensten genossen, so muss er jetzt von Seiten der grössten Schurken und Bettler (Reuss: wie etwa bei uns Zigeuner sind) Spott und Hohn über sich ergehen lassen. v. 10[1]).

Und das alles, weil Gott ihn gebeugt (v. 11). (Wie stimmt diese Zurückführung alles Unglücks auf Gott zu Hiobs theoretischer Erkenntniss? (cap. 28,28.)

V. 12 führt nun aus, inwiefern Gott ihn gebeugt hat. Ein ganzes Heer von Leiden hat er gegen den Dulder losgelassen, und infolge dessen ist sein Leib siech geworden (v. 18). Er schreit zu Eloah, aber er wird nicht gehört (21), denn in einen Grausamen hat sich Gott für ihn gewandelt. Hiob weiss es, er soll zum Tod, zum Versammlungshaus für alles Lebendige geführt werden (23) und so ward denn seine Zither zum Klagelaut und seine Schalmei zu lautem Weinen (v. 30).

Cap. 31.

Und doch ist sich Hiob keiner Schuld bewusst, weshalb ihn die gerechte Vergeltung hätte treffen können. (v. 1—4)[2])

V. 5 ff. leistet der Dulder einen Reinigungseid nach dem andern. Er zählt alle nur möglichen Sünden auf, die menschliches und göttliches Gericht ahnden würden, um feierlich zu erklären, er wäre bereit, die verwirkte Strafe auf sich zu nehmen, wenn er solches Unrecht je begangen. Hiob ist keusch gewesen (v. 1 und 2), er hat seinem Knecht und seiner Magd nicht zu viel zugemuthet, sie nicht vergewaltigt, sondern sich stets vergegenwärtigt, dass ein Gott ihn, den Herrn und den Diener geschaffen (zu beachten der ächt chokmatistische, humanitäre Charakter dieser Aussage) 13—15 ff.

---

[1]) Näheres über cap. 30,1—10 und cap. 24.4—8 siehe p. 96 ff.

[2]) Smend urtheilt über cap. 31, pag. 477 wie folgt: Hiob soll hier eine Reihe von Sünden aufzählen in die ein Mann von seiner Stellung leicht hatte fallen können — ohne strengere Ordnung. An die Spitze stelle er eine bedeutsame Einzelheit v. 1, an die sich sofort eine Angabe der Motive reihe, die ihn überall leiteten v. 2—4. Das soll dem Affekt entsprechen, mit dem Hiob redet und so der Eindruck der Aufrichtigkeit entstehen, den das Ganze macht. Allein v. 1 ist ein verlorener Posten, ohne Anschluss nach rückwärts und vorwärts, und v. 2—4, die übrigens lebhaft an cap. 27,7—10 erinnern, schweben ziemlich haltlos in der Luft. Nach Bickell pag. 47 sind die beiden ersten Strophen später eingeschoben. LXX hat sie noch nicht vorgefunden.

V. 16 f. Hiob hat Wittwen und Waisen so viel er konnte zu ihrem Recht verholfen, v. 20 er hat sich niemals auf seinen Reichthum verlassen, (26) auch Götzendienst kann ihm Niemand nachsagen (Gestirnverehrung)[1]) v. 29 f. Ueber das Unglück seines Nächsten hat er sich nie schadenfroh gezeigt, ebenso wie er (vgl. v. 16 ff., cap. 29,12, 16) keinen jemals übervortheilt hat oder sich unrechtmässig fremdes Eigenthum zu Nutz gemacht.

Kurzum, Hiob ist völlig unschuldig gewesen, das Leiden, welches über ihn gekommen, kann er unmöglich als verdient ansehen. Gott ist ungerecht mit ihm verfahren. Könnte er ihm gegenüber nur sein Recht geltend machen!

V. 35—38. O wäre doch, der mich anhören wollte, hier meine Unterschrift — der Allmächtige antworte mir. Und hätte ich doch die Schrift, die mein Gegner schrieb! Fürwahr, ich wollte sie auf meinen Schultern tragen, als Diadem mir um die Schläfe winden, ich wollte ihm jeden meiner Schritte künden und wie ein Fürst ihm entgegentreten. Das sind Hiobs letzte Worte vor Jahwe's Erscheinen, an Trotz und Kühnheit geben sie keinem seiner Angriffe auf Gott auch nur das Mindeste nach.

Kritisches zu cap. 29—31.[2])

Grill pag. 31 f. bestreitet die Echtheit von cap. 29 und 30. (Cap. 27.1—6 schliesst er an cap. 31,2 f.) Seine Gründe sind hauptsächlich folgende: 1) Capitel 28 und 30 sollen (vgl. die Ueberschrift, welche schon eine gewisse Selbstständigkeit des Abschnittes andeutete) durchaus das Gepräge einer selbständigen Elegie, die dem Einst das Jetzt gegenüberstellt, an sich tragen.

2) Obwohl die beiden in Rede stehenden Stücke vermöge Sprache und Empfindung einen hohen dichterischen Reiz besitzen und sich insofern den ersten Stücken würdig anreihen, soll die ganze Betrachtung etwas eigenthümlich Gesteigertes haben (cap. 31,1—10).

---

[1]) Gegen J. G. Hoffmann pag. 82.

[2]) Kuenen pag. 140 erklärt die Grillschen Gründe für unzureichend er giebt zwar zu, dass der wehmüthige Rückblick Hiobs auf das schon Vergangene cap. 29 und die erneute Beschreibung des gegenwärtigen Leidens entbehrt werden können, allein das sei doch kein Grund zur Verwerfung. Ebenso sei auch cap. 31 nicht unentbehrlich, (NB. cap 31 beginnt mit v. 2 bis 4 ff.) doch würde es Niemand gerne missen wollen. Der Anschluss von cap. 28,1—6, v. 312 ff. sei noch kein Beweis, dass dieser Zusammenhang ursprünglich sei. Was die Differenzpunkte mit cap. 19 und 24,4—8 anlange, so solle man nicht dem Dichter seine Freiheit verkürzen, durch unsre Anforderung von Nüchternheit und Consequenz.

3) Die Unglücksschilderung in cap. 30 namentlich in der zweiten Hälfte ist ganz psalmenartig gehalten, lässt die individuelle Beziehung auf Hiob vermissen.

4) Die Capitel 29 und 30 enthalten viele Rückbeziehungen auf ursprüngliche Bestandtheile des Buches cap. 16, 12, 14, 17, cap. 19,12, daher soll es nicht unwahrscheinlich sein, dass der Dichter von cap. 29 und 30 in einer Zeit, in welcher die Leidensgestalt Hiobs erhöhtes Interesse bot, nach der Vorlage des ersten Hiobsgedichtes eine Hiobelegie geschaffen habe, die entweder durch ihn selbst oder durch einen Andern der älteren Dichtung einverleibt sei.

5) Mit dieser Auffassung soll es denn auch erklärt sein, dass cap. 29 (v. 12—17) materiell grossentheils die Ausführungen von cap 31 vorausnimmt.

Die Grillsche Verwerfung von cap. 29 und 30 ist eine Consequenz seiner Verbindung von cap. 27,6 und 31,2 (so schon Studer). Es wird gewiss Niemand leugnen, dass jene beiden Stücke formell sich scheinbar lückenlos an einander schliessen. Aber einmal ist das noch kein Beweis, dass diese Ideenassociation ursprünglich beabsichtigt gewesen ist, und dann ist nicht zu übersehen, dass cap. 27,1–6 und cap. 31 sich an verschiedene Adressen richten, nämlich cap. 27 an die Freunde: „Fern sei es von mir, dass ich euch Recht gebe (27,15), während cap. 31, wie der Schluss evident macht, sich an Gott wendet (v. 35—38). Auch stehen cap. 29—31 im schönsten Zusammenhang, den man nur gewaltsam zerreissen kann.[1]) Capitel 29 sagt (vgl. Budde pag. 4 ff.), so war es einst, und so geht es mir jetzt (cap. 30) und doch bin ich mir keiner Schuld bewusst, durch welche ich mein jetziges Leiden verdient. Cap. 29—31 (vgl. Bickell pag. 47) erinnern in ihrer jetzigen Beziehung zu einander wirklich lebhaft an cap. 16,12, 14, 17.

V. 12. Ich lebte ruhig, da zerschmetterte er mich. V. 14. Bresche auf Bresche legte er in mich — mein Antlitz ist hochgeröthet vom Weinen, v. 17, obwohl (cap. 31) kein Frevel in meinen Händen und mein Gebet rein.

Hier eine Scheidung vorzunehmen, erscheint mir durchaus gewaltsam. Was Grill sonst noch gegen cap. 29 und 30 vorgebracht hat, trifft cap. 31 zum Theil mit. Dass z. B. cap. 30 einen elegischeren Ton anschlagen soll, als cap. 31, ist mir nicht

---

[1]) Studer ist pag. 712 der Meinung, dass cap. 31 ein verlorener Posten sei, der mit dem vorhergehenden Capitel weder logisch noch grammatikalisch zusammenhänge. Insonderheit bilde cap. 29 und 30 die Einleitung zum ganzen Buch, und cap. 31 (welches übrigens nicht auf Hiobs Vergangenheit geht, weil es sonst eine grosse Hyperbel wäre!) schliesse sich an cap. 27,4 an und bilde den Schluss der Streitreden, (pag. 714) welcher darin bestehe, dass Hiob seine Freunde, die seine Unschuld nicht anerkennen wollen, vor das Forum des Richters fordert. Vgl. Budde pag. 5.

klar. Verse wie cap. 30,11, 18, 19, 23 ff. sind doch recht scharf formuliert und enthalten arge Anklagen gegen Gott, wie überhaupt der ganze Contrast von cap. 29 und 30, weil auf Eloah zurückgeführt, durchaus in dem Tenor der drei Gesprächsgänge, insonderheit des ersten und dritten gehalten sind.

Dass cap. 30 in seinem letzten Theil psalmenartig sein, eine Bezugnahme auf Hiobs Leiden vermissen lassen soll, leuchtet mir nicht ein; v. 30 spricht entschieden gegen die letztere Behauptuug.

Dagegen gebe ich gern zu, dass cap. 30 exegetisch ungeheure Schwierigkeiten bietet. Der Subjektswechsel v. 10 resp. 12 ist unerträglich. Erst ist von Parias die Rede, dann folgt eine Schilderung der Unglücksmächte, welche Hiob eben so wie jene bedrängen. Diese Beziehung ist äusserst unklar, und doch ist diese (die Dillmannsche) Exegese von cap. 30[1]) die beste von allen, die mir bekannt sind. Ausserdem finden sich ebenso gut wie cap. 29,13—17 Anklänge an cap. 31,25.

Vers 24 ist kaum zu übersetzen. Mit einem Wort: eine klare Gedankenfolge fehlt fast gänzlich.

Was nun den Umstand anbelangt, dass cap. 30,1—10 eine eigenthümliche allerdings nur äusserliche Steigerung bieten soll gegenüber von cap. 19 und cap. 24,4—8, so ist so viel zuzugeben, dass ja Anklänge an cap. 24 (19) vorhanden sind, aber litterarische Abhängigkeit ergiebt sich darum noch lange nicht. Die Schilderung der Leute, cap. 24, erinnert in manchen Zügen an diejenige, welche cap. 30,1—10 von den Hiob verspottenden Parias entworfen wird, indessen, man vergesse nicht: cap. 24 berichtet, wie solche Menschen Bettler, Landstreicher geworden sind, weil Gewaltthätige sie vertrieben — darüber aber, wie jene sich nun zu Hiob gestellt, ist nichts ausgesagt, und schliesslich, wer beweist denn, dass wir hier dieselben Leute wirklich vor uns haben? Es ist doch nicht so unmöglich, dass die Aehnlichkeit der Situation auch die Aehnlichkeit der Schilderung mit bedingt haben wird. Und endlich, wenn es cap. 19 als das Schmerzlichste für Hiob hingestellt wurde, dass sein Weib, seine Kinder und seine Freunde

---

[1]) Hitzig z. B. pag. 217 sondert nach Ausscheidung von cap. 21, cap. 30 in zwei gleiche Hälften v. 1—15 Hiobs Schmach, v. 16—31 Hiobs Schade. Allein v. 11 nicht v. 15 macht einen Abschnitt, insofern als die nun folgende Spruchreihe den Zweck hat, zu beweisen, wie es überhaupt hat so weit kommen können. dass jenes Gesindel Hiob verspotten konnte. Gott hat eben den Dulder durch das Leiden so gebeugt und herunterkommen lassen, dass selbst die verachtetsten Menschen ihre rohe Willkür an ihm auslassen können, Vgl. die klare Zusammenstellung der Gründe für diese Exegese bei Dillmann pag. 257. Ebenso wenig kann ich Hitzig zustimmen, wenn er v. 1 ff, v. 5,8 feindliche Völker geschildert findet, welche Israel misshandeln. Hiob soll ein Typus des Volkes sein. Allein dafür bietet der Text keinen Anhalt. Die Schilderung ist durchaus individuell gehalten. Vgl. cap. 16 und 19.

ihn verhöhnt und verlassen haben, nun, so kann das alles zu Recht bestehen bleiben, hier ist die Heranziehung der Verspottung durch die Parias jedenfalls durch den Gegensatz zu der früheren Ehrerbietung der Grossen klar motiviert.

Und endlich, wenn wirklich die eigenthümliche Steigerung cap. 29 und 20 zum Vorwurf gemacht werden soll, warum dann nicht mit demselben Recht auch cap. 31? Hiobs Darlegung seiner Frömmigkeit hat an dieser Stelle etwas hyperbolisches und wenn sich diese Erscheinung auch aus der Absicht begreift, Gott seine Ungereehtigkeit recht fühlbar zu machen, bestehen bleibt sie darum doch. —

Alles in Allem kann ich nicht finden, dass gegen cap. 29 und 30 durchschlagende Gründe bisher vorgebracht wären; will man sie aber gelten lassen, dann muss man auch cap. 31 streichen, und dieses für die Beurtheilung A. T. Sittengeschichte wichtige und ergreifende Capitel wird man doch nur ungern missen wollen (Kuenen), ganz abgesehen von dem für die Composition bedeutsamen Stück 35—38. (Anschluss an cap. 38 ff.)

Dagegen erscheint es mir durchaus glaubhaft, dass unsere Capitel Zusätze erfahren haben, die an cap. 16,12, 14, 17, 19, cap. 24 orientiert gewesen sind, namentlich cap. 30 ist lesartlich corrupt. Vgl. z. B. cap. 30,19 ff.[1])

Noch ein Punkt bedarf einer kurzen Besprechung, nämlich das Verhältniss von cap. 29—31 zu cap. 28 vgl. pag. 85 sub 2.

Es ist längst bemerkt, dass die Stimmung Hiobs in beiden Redestücken eine verschiedene ist. Capitel 28 lässt sich nur begreifen als Resignation Hiobs, als Unterwerfung unter Gottes allweise Fügungen, der auch ihm nach wohlerwogenem Plan das Leid gesendet — und cap. 29 klagt nun wieder so schmerzlich, während cap. 30 und 31 weiter nichts sind als eine grosse Anklage gegen den ungerechten Gott, der den Schuldlosen gebeugt (vgl. besonders den trotzigen Schluss cap. 31 35 – 38).

Wie hat man sich nun zu dieser Frage gestellt? Smend erklärt pg. 502: „Aeusserungen, wie cap. 30,19 ff., 31,35, cap. 37 dienten nur noch als Folie für die Art, in der Gott zu Hiob cap. 38 ff. rede. Aehnlich legt sich Meinhold pag. 96 ff. die Sache zurecht. Cap. 28 soll Hiob wohl theoretisch die richtige Erkenntnis gewonnen haben, allein praktisch d. h. religiös fruchtbar konnte er sie für sich noch nicht machen: „Hiob hat sich wohl bewährt, aber doch nicht so, dass er schon vollkommen wieder

[1]) Auffällig ist hier das „Du". Wahrscheinlich ist eine Aenderung von einer andern Hand oder man muss sich das auffällige Du mit dem Charakter des Monologs als solchem plausibel machen. Schwierig bleibt es indessen immer.

in die Stimmung einer solchen Gottergebenheit gekommen wäre, wie sie cap. 1 und 2 uns vor die Augen malt. Capitel 29 bis 31 soll in der Mitte stehen zwischen cap. 1 und 2 auf der einen und cap. 3 auf der andern Seite, Hiob soll wohl dazu befähigt sein, seine Freunde auf die Unbegreiflichkeit der Wege Gottes hinzuweisen (cap. 28,24), für ihn selbst aber soll das nur ein schwacher Trost sein, da er ja noch nicht die christliche Erkenntniss besitzt (pag. 102). Im weiteren giebt nun Meinhold selbst zu, dass cap. 29—31, auf cap. 28 gesehen, der Kritik einen Schein von Recht geben, ich glaube ein volles Recht cap. 28 auszuscheiden.

Die Begründung, dass Hiob wohl seinen Freunden, aber nicht sich selbst die richtige Lösung verkündigt, scheint mir nicht haltbar. Hätte Hiob in der Unbegreiflichkeit Gottes die wahre Erkenntniss auch nur an einem Zipfel erfasst, auf keinen Fall dürfte er dann so wehmuthsvoll klagen, wie cap. 29, und hinwiederum cap. 30 und 31 so trotzig auf sein Recht pochen, Gott als den Urheber seines unverschuldeten Leidens anklagen. Niemals hätte ihm dann auch Jahwe (cap. 38) so hart anfahren können, als verdunkle er seine עֵצָה mit Worten ohne Erkenntniss. Hiob steht cap. 29—31 Gott viel ferner als cap. 3. Zwar liegt der ganze Redekampf hinter ihm und doch hat Hiob nicht im Mindesten seine Anklagen cap. 3,23 zurückgenommen, im Gegentheil, ein Blick auf cap. 29—31 genügt, um zu zeigen, wie sehr er seine Vorwürfe gegen Eloah verstärkt hat. Sein Schlussmonolog ist eben mehr wie eine Folie zu der Art und Weise, wie Jahwe cap. 38 mit dem Dulder verfährt; er ist ein Zeugniss dafür, dass Hiob noch nicht im Entferntesten zu Gott zurückgelenkt ist, vielmehr im Bewusstsein seiner Unschuld an seinem Trotz festhält. Am wenigsten gelungen endlich scheint mir Meinholds Ausführung über cap. 31, in welchem er einen Stützpunkt für seine Gesammtauffassung des Buches zu finden glaubt (pag. 99). Weil Hiob an seiner Unschuld festhält, darum soll er beweisen, dass die Frömmigkeit ihre Wurzel nicht in der Selbstsucht hat, denn, hält er an seinem Rechtthun fest, so schliesslich auch an Gott, der ja die Quelle der Sittlichkeit ist. Allein, diese ganze Combination fällt dahin, wenn man bedenkt, dass alles, was Hiob hier als Beweise seiner Unschuld anführt, doch auf die Zeit **vor** seinem Leiden, nicht auf sein jetziges Verhalten geht. Was sollten auch in letzterem Falle all die einzelnen Aussagen und Verhältnisse, welche cap. 31 schildert, bedeuten? Hiobs Lage schloss ja für Gegenwart und Zukunft eine Theilnahme an derartigen Vorkommnissen völlig aus. Und endlich spricht auch der Zusammenhang von cap. 29 und 30 mit cap. 31 wider Meinhold. Hiob sagt: ich bin in mein schweres Leid gekommen, obwohl ich nicht die mindeste Schuld auf mich geladen. Alle nur denkbaren Sünden weist er mit feierlichem

Schwur von sich ab, um zu zeigen, dass Gott ihn ungerecht behandle (nur so wird auch v. 35—38 verständlich). Hiob hält cap. 31 nicht an Gott fest, nein, er klagt Gott aufs Heftigste an. Auf den Schlussmonolog kann sich Meinhold auf keinen Fall berufen, wenn er auch im Dialog seine These durchgeführt sein lassen will: es giebt eine Frömmigkeit, welche ihre Wurzel nicht im Egoismus hat. Der theocentrtische Gesichtspunkt bleibt auch hier bestehen. Der Dulder will beweisen, dass Gott ungerecht sei.

Die Elihureden [1]).

Cap. 32—37.

Wir kommen an einen vielumdeuteten Abschnitt unsres Buches: an die Elihureden. Ehe wir uns die Frage vorlegen: sind dieselben ächt oder erst später eingefügt, wird es angebracht sein, den Inhalt von c. 32—37 sich nach den Hauptgesichtspunkten geordnet, zu vergegenwärtigen. Auf eine Analyse der einzelnen Capitel verzichtend, stellen wir uns nur die vornehmlichsten Gedanken zusammen.

Aus dem weitschweifigen, wohl überarbeiteten, Eingang läßt sich nichts entnehmen, dagegen ist c. 33,34 ff. wichtig wegen der Darlegung über den Läuterungscharakter des Leidens, ferner c. 34 mit seiner Polemik gegen Hiob, welcher Gott der Ungerechtigkeit geziehen, c. 36, 2. Hälfte und c 37, welche Gottes Majestät (vgl. Jahwereden) schildern etc. Endlich sind die im Einzelnen schwer deutbaren und deshalb nur mit Vorsicht zu verwerthenden Bemerkungen gegen zum Theil wörtliche Citate aus Hiobs Reden (vgl. c. 34) mit hereinzuziehen.

Demzufolge läßt sich ungefähr folgender Gedankengang herstellen: Elihu hält Hiob für noch nicht widerlegt, (cap. 32,3, 5 16) die Freunde haben es nicht vermocht — nun, so will er es versuchen (c. 32,17. 33,5), und zwar sind es hauptsächlich drei Punkte, gegen welche Elihu kämpfend angeht, um Hiob zu demüthigen:

1) Hiob hält sich für gerecht c. 33,9, 34,5.

2) Hiob hält sich für von Gott ungerecht behandelt c. 33,10. 34,5. 6. Gott ist willkürlich c. 34,9. 35,3.

3) Hiobs trotziges, vermessenes Verhalten gegen Gott ist durchaus tadelnswerth und sündhaft c. 34,7. 35, 37. cap. 35,16. c. 37,24b.

Mit den Freunden redet er überhaupt nicht, denn die einzige Absicht, welche Elihu verfolgt, ist die, Hiob zum

[1]) Vergleiche die Anmerkung von Baethgen pag. 844 und von Kayser-Marti pag. 255.

Schweigen zu bringen, ihm den Mund zu stopfen. Zweierlei Arten von Auseinandersetzungen giebt er zu diesem Zwecke, nämlich 1) persönliche, 2) sachliche. Was die ersteren anlangt, so gipfeln sie in der Behauptung, Hiob sei ein Frevler. Wenn derselbe also leide, so sei ihm kein Unrecht geschehen. 34,11. 12, vielmehr hat Hiob sich mit seinem blasphemischen Angehen gegen Gott durchaus versündigt, seine Strafe wohl verdient.

Die sachlichen Argumente Elihus gegen Hiob fassen sich in den Satz zusammen: Gott ist gerecht, und zwar im Sinn der doppelten Vergeltung. Er läßt es dem Menschen nach seinem Thun ergehen: Der Frevler bleibt nicht am Leben c. 34,24. 25, c. 36,6, aber den bedrängten Gerechten wird ihr Recht zu Theil, c. 36,6 etc. Es ist demnach klar, nur den Frevler kann schweres Unglück (ein trauriges Endschicksal) treffen, folglich post hoc ergo propter hoc: Hiob ist ein רשע c. 33,9[1]).

Nun aber macht Elihu eine Restriktion. So gewiß Gott jeden Menschen, der thatgesündigt hat, zur Rechenschaft zieht, bestraft, so gewiß will er doch auch, daß alle Sünder durch das Strafleiden und die mit ihm verbundenen Qualen und Schmerzen geläutert und gebessert werden (es ist also ein grober Fehler, wenn Hiob Gott der Willkühr und der Grausamkeit geziehen hat). Aber freilich, nicht bei allen erreicht Eloah seinen heilsamen Zweck. Zwei Klassen von Menschen sind nämlich wohl zu unterscheiden; solche, die sich bekehren lassen, und solche, die sich absichtlich verstocken. Die Ersteren werden natürlich gerettet, die Letzteren verfallen mit Recht dem endgültigen Verderben. Weiter macht Elihu geltend, der Mensch dürfe sich nicht erbittern lassen, wenn einmal die Hülfe Gottes nicht sofort einträte. Mit Eloah zu rechten, dazu hat kein Mensch Anlaß und Grund. (Anspielung auf Hiobs Verhalten nach c. 19,25). Wenn Gott nicht sofort erschiene, das Leid zu wenden, so läge die Schuld eben nicht an ihm, sondern an dem unreinen minderwertigen Gebet des betreffenden Bittstellers.

Elihus Lehre läßt sich also kurz dahin zusammenfassen: Voraussetzung jedes Leidens ist menschliche Sünde. Gott, der Allwissende, straft Niemand ohne Grund. Der Zweck, den er mit seiner Trübsalssendung verfolgt, ist der, den Menschen zu züchtigen und dadurch zu bessern. Verkennt der Mensch diesen Läuterungscharakter der Heimsuchung, wird er ungeduldig oder verstockt er sich gar, ohne Miene zu machen, sich zu bekehren, so verfällt er dem Gericht Gottes. Im andern Falle wird er gerettet. Auf Grund dieses Beweismaterials glaube ich zu dem Urtheil berechtigt zu sein: Elihu steht im Großen

[1]) Wenigstens ist das indirekt der Sinn der Worte des Elihu.

und Ganzen auf demselben Standpunkt, welchen die Freunde vertreten haben. (Gegen Ebrard, Budde, Cornill, Wildeboer.) Auch er kennt kein anderes Leiden als ein Strafleiden für begangene Missethaten, und wenn er dasselbe als ein Zucht- und Läuterungsleiden werthet, so thut er damit nichts anderes, als er nimmt ein Argument wieder auf, welches Eliphas bereits c. 5,17 gegen Hiob verwendet. Elihu bringt also der Sache nach nichts Neues In dieser Annahme wird man sich nur befestigt fühlen können, wenn man auf c. 32,5 hinblickt. Was Elihu dort an den Dreien tadelt, ist doch nicht etwa ihre „prinzipielle Stellung" Hiob gegenüber, sondern lediglich dies, daß sie nicht Weisheit genug gehabt haben, um Hiob zu antworten. So urtheilt man aber über Menschen, mit denen man in der Hauptsache eins ist, während man ihre Beweise allerdings für ungenügend hält. Von einer durchgreifenden Meinungsverschiedenheit zwischen Elihu und den drei Gegnern Hiobs findet sich keine Spur. Im Gegentheil: die Figur des orthodoxen Traditionalisten, welche der Dichter in drei Exemplaren gegen Hiob hatte auftreten lassen, findet in Elihu einen vierten Vertreter. Nur so begreift sich auch die grobe Polemik des Letzteren gegen Hiob, die weit entfernt ist von der c. 32,20 versprochenen Unparteilichkeit. Bestreitet er doch im strikten Gegensatz zum Prolog dem Dulder seine תמה auch vor seinem Leiden (vgl. zu dem Ganzen Kuenen p. 145—147) cap. 34,37. 36,21.

Kritisches zu c. 32—37 [1]).

Lange Zeit hindurch galten die Elihureden als spätere Zuthat. Hitzig verstieg sich sogar p. XXXIX zu der Bemerkung: „die Thatsache, daß über die Echtheitsfrage der c. 32—37 Meinungsverschiedenheit sich bis in seine Tage fortgesponnen habe, sei eine demüthigende für die biblische Critik überhaupt, wenn auch die conservative endlich das Feld zu räumen beginne." Allein ungeachtet dieses Urtheils wurden die Elihureden 1876 von Budde inhaltlich, wie sprachlich durchaus vertheidigt.

Boelicke (Dissertation 1879) schloß sich diesem Votum an, — und in neuester Zeit hat Cornill, Einleitung 1892, dem dann Wildeboer (vgl. auch Kamphausen) Litteratur des A. T. 1895 gefolgt ist, — die Elihureden sogar für die Krone des Buches erklärt. Der Streit ist also, da Dillmann, J. G. Hoffmann, Smend, Baethgen u. s. w. die betreffenden Capitel nach wie vor ausscheiden, wieder neu entbrannt. Die nachfolgende Untersuchung wird sich hauptsächlich mit Cornill und Wildeboer zu beschäftigen haben.

---

[1]) Vgl. pag. 142, 143.

Was hat nun die Apologetik zu Gunsten von c. 32–37 vorgebracht? Wenn ich recht sehe, zweierlei

1) die Elihureden böten allein eine positive, befriedigende Lösung.

2) Erst die Elihureden machten die Jahwereden verständlich.

ad 1) Cornill p. 232 schreibt: „Der Dichter, der mit so unerbittlicher Schärfe das Problem stellt, es in allen seinen Consequenzen verfolgt, der mußte doch auch eine Lösung jenes Problems haben, — sonst war er kein Künstler, sondern ein Peiniger, der mit Behagen den Stachel tiefer und tiefer in die Todeswunde hineinbohrt. Bis c. 31 war die Lösung noch nicht gefunden (vgl. p. 99/100). Die Jahwereden bieten eine solche in keinem Fall, leisten nicht, was sie sollen, geben dem Dulder keinen Aufschluß über die Klagen und Fragen seiner von Zweifeln erfüllten Seele. Die moderne kritische Construction des Buches Hiob hat eine empfindliche Lücke, welche allein durch die c. 32–37 ausgefüllt wird. Hier findet sich die Lösung. Welcher Art ist sie nun? Im wesentlichen Anschluß an Ebrard und Budde (ähnlich schon Herder, Geist der hebräischen Poesie 1782) wird ausgeführt, die Elihureden böten eine teleologische Erklärung der menschlichen Trübsal, das Leiden ist Erziehungsmittel in Gottes Hand. Verkennt der Mensch diesen erziehlichen Charakter der Trübsal, so wird er mit Recht gestraft; erkennt er ihn aber, so wird das Leiden für ihn höchste Bethätigung der göttlichen Liebe. Um dieser Gedanken willen seien die Elihureden die Krone des Buches Hiob. Mit ihnen würde dem Gedicht das Herz ausgerissen, und es bliebe allein ein Leib übrig, dessen Formenschönheit man wohl bewundern könne, dem aber die lebendige Seele fehle.“ Allein diese ganze Cornill'sche Darlegung ruht auf falscher Grundlage, Weder im Prolog noch in den Elihureden wird eine teleologische Erklärung des Leidens gegeben. Ich frage: Wo wird in c. 32—37 der Gedanke gestreift, daß das Leiden den Menschen zur Erkenntniß der in ihm schlummernden Sünde führe, die vielleicht nur noch nicht Gelegenheit gehabt habe, sich zu bethätigen? Nein, Elihu kennt ebenso wie die Freunde (vgl. cap. 4 u. 5) nur ein Strafleiden, dessen Abzweckung allerdings Läuterung und Förderung ist. Nur dadurch, daß Cornill den Gedankeninhalt der Elihureden einseitig auffaßt, lediglich den Läuterungscharakter der Trübsal (auf Grund seiner dogmatischen Verwerthung des Prologs) hervorhebt und den Strafcharakter ignoriert, kann er in c. 32—37 die oben angedeutete positive Lösung des Problems finden.

Nun soll ja nicht geleugnet werden, daß jene Capitel eine solche geben wollen, aber eben dadurch treten sie störend in den Gang des Buches ein, schwächen die Wirkung der

Jahwereden ab (c. 36 2. Hälfte c. 37), ja setzen sich sogar zu ihnen in offenen Widerspruch hinsichtlich der gegebenen Lösung. Am allerwenigsten endlich kann ich dem zustimmen, daß Cornill behauptet, die Elihureden böten die einzig befriedigende Lösung des Buches, d. h. meines Erachtens über den alttestamentlichen Dichter unbillig urtheilen, der c. 38 durch den Mund Gottes eine Erklärung über das Problem abgegeben hat, die, wenn sie auch unser christliches Denken nicht befriedigt, doch gerade durch ihre herbe Energie unsre Bewunderung herausfordert. Wie kann man überhaupt in diesem Punkte bestimmte subjektive Anforderungen an den Dichter stellen; man muß sich mit der gegebenen Lösung begnügen.

ad 2. Cornill ist der Meinung, erst die Elihureden machten c. 38 ff. verständlich. Zunächst hat es immerhin etwas auffälliges, daß, wenn Jahwe überhaupt erscheint, nicht er, sondern ein Mensch die Lösung bringt. Cornill antwortet darauf: es wäre mit Jahwe's Größe unverträglich gewesen, wenn er einem Menschen wie Hiob, der ihn noch dazu cap. 13,20, 21, die Art seines Erscheinens vorgeschrieben, förmlich Rede und Antwort stünde. Hier sei Elihu in die Lücke getreten und habe den Dulder über Gottes Heilsabsichten aufgeklärt; der Dichter habe sich klar gemacht, daß er auf die ganze poetische Wirkung der Theophanie verzichten müsse, wenn er Jahwe wie einen gewöhnlichen Menschen im trocknen Lehrton des Moralisten (Herder: vom Holzkatheder aus) die Prinzipien seiner Weltregierung entwickeln und begründen ließe. So auch im Wesentlichen Budde und Wildeboer.

Allein warum hätte der Dichter denn Jahwe im trocknen Lehrton des Moralisten reden lassen müssen? Elihu hat doch nach Cornills Meinung sicher nicht bei der gleichen Materie vom Holzkatheder aus gesprochen. Ferner soll es mit Jahwes Größe unvereinbar sein, ihn einem Menschen förmlich Rede und Antwort stehen zu lassen, der ihm c. 13,20—22 gleichsam vorgeschrieben habe, wie er erscheinen solle. Indessen ganz abgesehen davon, daß c. 13 viel zu weit abliegt, um hier in Betracht zu kommen, für Jahwe's Auftreten ist lediglich die Herausforderung c. 31,35—38 maßgebend, — geht nicht Jahwe wirklich auf Hiobs Bitte und Appell zum Rechtsstreit ein? (c. 38,3. 40,7). Freilich, die Freiheit hat sich der Dichter genommen, — um nicht auf jede poetische Wirkung der Erscheinung Jahwes zu verzichten, hat er Gott den Rechtsstreit so führen lassen, wie er ihn einem Sünder[1]), wie Hiob war, gegenüber allein führen konnte. „Jahwe trat auf und redete

[1]) Bekehrt ist Hiob durch Elihu nicht. 1) steht von Hiobs Busse nichts da, sondern diese erfolgt erst cap. 40,1, cap. 42,1 und 2) Elihu bringt nichts wesentlich Neues, was Hiob andern Sinnes machen könnte. Vgl. 102. 103.

die kurze majestätische Donnersprache des Schöpfers und Regierers der Welt.“ Wunderlich endlich erscheint mir ein weiteres Argument Cornill's, demzufolge es ein guter Griff gewesen sein soll, daß Hiob hier verstummen müsse vor einem Menschen, den der Dichter mit bewundernswerther Kunst und klarster Absicht als den jüngsten von allen charakterisiert habe. Man vergesse nicht, daß es mit dem Verstummen Hiobs in c. 32—37 eine eigne Bewandtniß hat. Niemand wird sich dem Eindruck ganz zu entziehen vermögen, daß der Dulder hier einfach mit Worten überschüttet wird, nach der Intention des Verfassers gar nicht den Mund aufthun sollte, — wenigstens kann man den gemachten Einladungen, sich zu vertheidigen, nach der obligaten Form, in der sie gebracht werden, kaum ernstliche Bedeutung zumessen. Kurz Cornill hat meiner Ansicht nach wirklich keinen Grund, das Brutale der göttlichen Ironie in c. 38 ff. so stark zu premieren. Und dann, wenn Hiob in jenen Capiteln verstummt, so kann man das verstehen, der Dulder kannte Gott bisher nur von Hörensagen —; wenn Hiob aber vor Elihu schweigt, so ist das mehr als wunderbar, denn dieser ist ein Mensch wie er, und was er sagt, ist nichts wesentlich Neues, die Drei hatten es zum großen Theil vor ihm vergeblich gegen Hiob betont.

Ferner warum wird Elihu nicht im Epilog wenigstens erwähnt? Seine Selbsteinführung c. 32 ist doch mehr wie unvortheilhaft und endlich differieren doch Stil und Sprache nicht unmerklich vom übrigen Buch (vgl. z. B. Kleinert p. 297 ff. und Dillmann). Alles in Allem kann ich nicht finden, daß die Apologetik c. 32—37 einen Platz im Organismus des Buches gesichert hat[1]).

Diese Erwägungen machen mich auch nicht geneigt, der Annahme Kamphausens, Cornills, Wildeboers beizustimmen, als habe der eigentliche Verfasser des Hiobsgedichts, mit seinem Werke unzufrieden, diese Interpolation selbst vorgenommen. Man beruft sich zum Belege hierfür auf die Merx'sche Hypothese, derzufolge c. 40, 41 (Behemoth und Leviathan) Paralipomena des Originaldichters seien, vgl. p. 112. Ich kann jedoch unmöglich finden, daß dieser Hinweis überzeugende Kraft hätte, dazu ist er viel zu allgemein und dehnbar, auf tausenderlei Schwierigkeiten anwendbar. Bestimmend für mich bleibt der exegetische Thatbestand, der mir das Urtheil abnöthigt: Elihu steht im Großen und Ganzen auf dem Boden der orthodoxen Vergeltungslehre, welche der Verfasser des Gedichts auf das Entschiedenste bekämpft, folglich cap. 32—37 unmöglich von derselben Hand verfaßt, wie c. 38 ff.

---

[1]) Im Gegentheil, cap. 32—37 unterbrechen den Zusammenhang von cap. 31, 38.

Kann ich somit auch die Elihureden nicht für ursprünglich halten, so sind sie mir doch in doppelter Hinsicht bedeutungsvoll. 1) Die Polemik des vierten Redners gegen Hiob wäre ein Nonsens, wenn dieser bereits sich bekehrt, auch nur theoretisch die Erkenntniß gewonnen hätte: man muß sich à tout prix Gottes Weisheit unterwerfen auf die Beurtheilung seines Waltens resignieren. — Nun, ein Wort wie c. 32,16 genügt, um zu beweisen, daß c. 28 noch nicht im Buche Hiob gestanden hat, als c. 32 eingefügt wurde. 2) d. h. aber die gesammte Ueberarbeitung des Werkes von c. 21, c. 24 an, welche den Plan verfolgte, Hiob die Lösung im Sinne von c. 38 ff. selbst finden zu lassen (unter möglichster Anlehnung an die herrschende Orthodoxie), ist später vorgenommen, als der Einschub von c. 32 – 37. Auf dasselbe Resultat führt auch die Erwägung, daß wir keine Tradition besitzen, welche von einem Buche Hiob ohne Elihureden weiß. In die Oeffentlichkeit wird also das Buch nur in seiner erweiterten Form gekommen sein. Ueber die Person des Verfassers läßt sich Sicheres nicht mehr ausmachen, nur soviel scheint mir festzustehen, daß wir in ihm einen Vertreter des alt-gläubigen Standpunktes in der Theodiceefrage zu sehen haben, welcher das fruchtbarste Moment in den Reden der Drei herausgriff und mit seiner eigenen Anschauung combinirte, um in dieser Gestalt Material zn gewinnen, welches der großen Masse das Buch Hiob verständlich machen sollte. Hiob durch menschliche Weisheit widerlegt, konnte nun, ohne verwirrend auf die Gemüther einzuwirken, ruhig seine dichterisch schönen Angriffe auf das Dogma ausführen. Das Dogma hatte sich derselben auf alle Fälle erwehrt. Ein Ausgleich mit dem Epilog c. 42 ist nicht versucht, wie ja überhaupt die dogmatischen Interpolationen ohne Rücksicht auf Text und Zusammenhang gemacht sind. Und endlich konnte ja, vgl 32,5, Jahwes absprechendes Urtheil über die drei Freunde mehr auf das formell Ungenügende ihrer Beweisführung, als das Verkehrte ihres Beweismaterials bezogen werden[1]).

---

[1]) Als Beleg dafür, wie verschiedene Beurtheilung die Elihureden gefunden haben, sei hier nur die seiner Zeit weit verbreitete Ansicht angeführt, welche Bertholdt, Eschweiler, Umbreit u. A. vertreten haben: Die Elihureden eine fortgesetzte Ironie. Elihu soll mit Absicht als aufgeblasener Jüngling (vgl. Gregor der Grosse und seine Homiliae) hervortreten, damit seine Masslosigkeit um so schärfer sich kennzeichne. Die gesammten Elihureden sollen also speciell den Zweck haben, eine Lösung pomphaft anzukündigen, die sich schliesslich als Trug und Schaum herausstellt. Man wird dieser Ansicht, da von einer Selbstpersiflage keine Spur zu merken ist, nicht beipflichten können, allein, dass sie überhaupt hat ausgesprochen werden können, ist ein Beweis dafür, wie vorsichtig man bei der Beurtheilung der Elihu-Reden sein muss. Vgl. Kleinert pag. 298.

Die Jahwereden.

Cap. 38—41.

Wir kommen zu dem Schlußstein des ganzen Buches: den Jahwereden.

Capitel 31, 35 - 38 hatte Hiob noch einmal trotzig auf sein Recht gepocht: nun sollte ihm sein Recht werden: Jahwe erscheint auf die Herausforderung des vermessenen Tadlers. Aus dem Sturmwind heraus, angethan mit der ganzen Herrlichkeit seiner göttlichen Majestät, entfaltet Jahwe in Reden voll gewaltigen Schwunges die heiligen Tiefen seines das Weltall in allen Theilen durchwaltenden Wesens. Mit einer Unzahl von Fragen überschüttet er Hiob, um ihm die Ohnmacht menschlichen Wissens und Könnens (הידעת c. 38. 39. התוכל c. 40) zum Verständniß zu bringen, Fragen, auf die der Dulder nicht eins von tausend zu antworten vermochte.

Skizzieren wir zunächst den Inhalt der einzelnen Reden. Nach einer kurzen (etwas abrupt kommenden: deus ex machina) Selbsteinführung Gottes erklärt dieser sich bereit, Hiobs Wunsch zu erfüllen, ihm Fragen vorzulegen, die jener beantworten möge. Hiob wird aufgefordert, die Wunder der Natur zu enträthseln, Auskunft zu geben über die Grenzbestimmung zwischen Land und Meer (c. 38, 4. 8), über die Stelle, welche Licht und Finsterniß, Sturm und Hagel, Regen und Blitz im Weltgetriebe einnähmen? Capitel 38 schildert also in großen Zügen die geheimnißvolle, unendlich erhabene Ordnung, die Harmonie der Sphären, wie sie im israelitischen Geist ihre spezifische Ausprägung erfahren hat, — und das alles unter dem einen Gesichtspunkt: wer bist du, Hiob, daß du mit Gott haderst, der alle diese großen Dinge geschaffen, erhält und regiert? Demüthige dich und thue Buße.

Hat cap. 38 die leblose Schöpfung und ihre gottgeordnete Anlage zum Gegenstand gehabt, so cap. 39 die belebte Schöpfung, insonderheit das Thierreich [1]). An sieben Beispielen wird Gottes umfassende und allmächtige Weisheit, die alles zum Besten ordnet und wendet, anschaulich gemacht (Gottes Fürsorge und Liebe wird nicht geschildert vgl. dagegen Budde pag. 21). Jahwe hat jedem Geschöpf seine eigenen Vorzüge gegeben, so wie er es in seinem Rath zuvor bedacht (vgl. c. 28, 27. 28). Mit allen diesen Ausführungen hat Gott den Hiob vollständig übermocht, ihm das Vermessene seines Trotzes und mit dem Allmächtigen Rechtenwollens lebendig zum Bewußtsein gebracht vgl. c. 40, 1 u. 2, welche Verse zur Beurtheilung der Ten-

[1]) Cap. 38,39 - 41, Löwen, Raben. Cap. 39,1—4 Gemsen, 5—8 Einhorn (Büffel), 9—12 Straussenhennen (?) 13 - 18, Streitross 19—25. Adler, Raubvögel 26—30.

denz der Jahwereden äußerst wichtig sind). Hiob unterwirft sich Gott und spricht: „Fürwahr zu gering bin ich, was soll ich dir erwidern? Ich lege meine Hand auf meinen Mund. Einmal habe ich geredet und werde es nicht wiederholen ein zweites Mal und werde es nicht wieder thun!" — Noch einmal ergreift dann Jahwe das Wort (c. 40)[1]. Wieder fordert er Hiob auf, ihm Antwort zu geben auf die Fragen, die er ihm vorlegen wolle Hatten die vorigen Capitel dem Ankläger Gottes Jahwe's Allmacht mehr unter dem Gesichtspunkt seiner alles in Harmonie bringenden Weisheit verständlich und eindringlich zu machen gesucht, so c. 40 unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit. Hatte doch Hiob gerade diese Eigenschaft Jahwes am stärksten in Zweifel gezogen, ja zuletzt radikal geläugnet. Jetzt, wo Hiob, überwältigt durch den Eindruck der göttlichen Offenbarung und Allmachtsentfaltung, wieder fähig gemacht ist, rügenden Worten ein offenes Ohr und williges Herz entgegenzubringen, geht Jahwe auf den eigentlichen Debattepunkt ein. Er erklärt Hiob, er habe kein Recht, mit ihm zu hadern, erst dann könne ihm ein solches zugestanden werden, wenn er es (40,9 ff.) Jahwe darin gleichthue, die Zügel des Weltregiments zu führen und zu halten, den Stolz der Hoffärtigen zu dämpfen, die Gottlosen zu Boden zu strecken. An diese Aufforderung schließt sich nun im M. T. die Schilderung der beiden Thierungeheuer (Leviathan und Behemoth), deren Größe und Furchtbarkeit breit und schwülstig dargestellt wird vgl. c. 40-41.

C. 42,1—6 erfolgt dann die letzte rückhaltlose Unterwerfung Hiobs. Offen erklärt er den göttlichen Rathschluß ohne Erkenntniß verhüllt, und im Unverstand Dinge geredet zu haben, die zu wunderbar für ihn gewesen. Er habe eben Gott bisher nur von Hörensagen gekannt (c. 42,6), jetzt, wo sein Auge den Allmächtigen geschaut, widerrufe und bereue er im Staub und in der Asche.

Exegetisch-Kritisches zu cap. 38—41.

Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß in c. 38 v. 13—15 an richtiger Stelle stehen. Die Beziehung auf die Frevler, welche durch das Licht des Tages aufgescheucht werden sollen, scheint mir in einem Zusammenhang, wo lediglich die Naturwirksamkeit Gottes hervorgehoben wird, durchaus unstatthaft und eher zu c. 40,9 ff. passend. Desgleichen scheint mir das Beispiel von der Straußenhenne (die Capiteleintheilung zwischen cap. 38 und 39 ist ungenau, c. 38 v. 32 war der gewiesene Ort dazu) nicht mehr in voller Ur-

---

[1]) Vgl. Budde pag. 14/15 ff. gegen Studer.

sprünglichkeit erhalten zu sein. Allen übrigen Thieren hat Gott etwas Gutes, Fördersames nach seiner Weisheit gegeben, nur von der Straußenhenne heißt es: Gott hat ihr Weisheit entzogen[1]). Auch ist die Form der Darstellung auffällig, einmal ist dieses Beispiel sehr breit ausgeführt (7 Verse) und dann findet sich nur einmal die Frageform angewendet. Dillmann wird nicht ganz unrecht haben, wenn er sagt: die Rede Gottes verliert sich hier fast in eine Schilderung des Dichters.

Seit Ewald und Bernstein endlich sind dann auch die Behemoth- und Leviathan-Abschnitte von vielen Auslegern gestrichen worden. Und in der That sind der Beweise, welche für diese Thatsache sprechen, nicht wenige.

Sprachlich ist manches auffällig, viele ἁ. λ. כשׁדירי v. 16, צאלים v. 21, ישׁרגו v. 17 etc. machen eigenthümliche Bildungen נחושׁה v. 18, Construktionen v. 23 עשׁק ohne Objekt etc.

Sachlich läßt sich ungefähr folgendes, vgl. Dillmann, gegen die Echtheit der Stücke anführen.

Der ganze Abschnitt paßt nicht in den Tenor der zweiten Jahwereden. Dieselbe hat den Zweck (vgl. p. 201), Hiob zur Unterwerfung, zur Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit in der Welt zu veranlassen. Was soll nun in diesem Zusammenhang die Schilderung der Thierungeheuer? Man erwartet an ihrer Statt Beispiele aus dem Menschenleben, und wie breit und schwülstig sind jene beiden Thiere beschrieben! Es hilft wenig, wenn man, wie Budde p. 14, diese Thatsache daraus erklärt, daß jene beiden Ungethüme fremd und unbekannt waren. Ist das der Fall, dann helfen sie eben nichts, weil (vgl. auch die übrigen Beispiele) nur Bekanntes beweiskräftig zu wirken pflegt, ganz abgesehen davon, daß eine solch hyperbolische Darstellung in Gottes Mund sich nicht schickt. Während die übrigen Thierbeispiele ganz kurz abgehandelt sind, umfaßt der Behemoth 10, der Leviathan sogar 32 Verse. Und dann: sind diese Exempel nicht ganz überflüssig? Gottes Weisheit und Macht war an der Thierwelt bereits bewiesen, — daß der Dichter 12 Beispiele in Aussicht genommen (vgl. J. G. Hoffmann), ist eine willkürliche Annahme, stimmt auch der Zahl nach nicht — wozu da noch fremde, dem Leserkreis unbekannte Thiergestalten hineinziehen? Daß dieselben sachlich wie formell sich nicht an c. 39 anschließen, leuchtet nach dem Gesagten ein (gegen J. G. Hoffmann). Und endlich kann man die ganzen Abschnitte herausnehmen, ohne den Gang des Stückes (Budde p. 14 sagt „wesentlich") zu stören.

Die gesammte Schilderung legt den Verdacht nahe, daß hier dieselbe Hand interpolierend eingegriffen, welche schon

[1]) Die von mir benutzte Ausgabe der LXX hat das Stück, Dillmann behauptet pag. 834, es stünde nicht in der LXX (vgl. Bickell).

das Bergwerksstück c. 28 einfügte (ev. auch die Straußenhenne c. 39). Eine naturbeschreibende Tendenz verfolgend, hat der Verfasser sich angezogen gefühlt, eine detaillierte Schilderung der beiden riesigen Thiere den von ihm bewunderten Reden Jahwe's anzufügen. Die Absicht, in welcher das geschehen ist, liegt ziemlich deutlich auf der Hand. Der erste Theil des Capitels hat die Aufgabe zu zeigen, daß Gott die Frevler strafe, im zweiten Theil wird nun nachgewiesen, daß Jahwe, welcher selbst mit solchen Ungethümen spielendleicht fertig werde, auch die Macht besitze, Recht und Ordnung auf der Welt aufrecht zu erhalten. Allein unklar bleibt der Sachverhalt auf alle Fälle, denn beim Behemoth tritt dieser Gesichtspunkt eigentlich gar nicht hervor, hier verliert sich der Verfasser ganz in den Stoff, außer dem ganz unmotivirt kommenden: „Sieh mir das Nilpferd"[1]) fehlt jede Anwendung auf Hiob. Ferner sind auch die Darstellungen der beiden Thierungeheuer in sich selbst nicht recht klar und harmonisch. v. 24, obwohl von Baethgen nicht übersetzt, besagt doch ziemlich deutlich die Fangbarkeit des Behemoth. Der Leviathan dagegen wird als ein gefährlicheres Ungethüm geschildert; Menschen können ihm nichts anhaben, aber Gott kann es. Leviathan also ist nicht fangbar im Gegensatz zum Behemoth. Die Schilderung ist nicht recht einheitlich. (Lange, Bibelwerk, bearbeitet von Zöckler — Hiob) hilft sich über diese Erscheinung damit hinweg, daß er sagt, die Darstellung des Leviathan habe gegenüber dem Behemoth etwas Gesteigertes —, allein das beweist und erklärt doch nichts. Vielleicht ist die Schilderung des ersten Ungethüms abgekürzt. Scheidet man nun c. 40,15 ff. aus, so bleibt für die zweite Jahwerede nur ein geringer Raum v. 6—14 übrig. Daß nun v. 14 einen fühlbaren Abschluß geben solle, leuchtet nicht so ohne Weiteres ein, wir können hier einen Ruhepunkt, wie sie die Rede öfter unwillkürlich mit sich bringt, vor uns haben. Und dann: Nach Analogie

[1]) Gunkel bemüht sich pag. 48, Lev. pag. 61 Behem. nachzuweisen, dass wir hier die beiden Chaosthiere der babylonischen Sage vor uns hätten. Cap. 41,10—13 soll auf wirkliches Feuer gehen, nicht auf den im Sonnenlicht glänzenden Wasserausfluss, cap. 40,23—26 soll ein Mythus sein. Gott hat Leviathan gefangen und dieser winselt, will Gottes Diener sein, wenn er ihn loslässt. Gott fragt nun: Wer thut das mir nach? Cap. 41,23—26 soll die Gleichung Leviathan = Chaos (Meer) vom Dichter ausgesprochen sein, allein, in besonderem Masse überzeugend scheint mir das alles nicht zu sein, namentlich die letztere Gedankenreihe, in der einfach Tiefe = Unterwelt; Meer = Unterwelt gesetzt wird. Ich kann nicht finden, dass Ps. 69,3, 15, 16, Ps. 18,5 in diesem Falle beweiskräftig sind, ebenso wenig Jona 2,4. Wenn der Sterbende in Wassertiefen kommt, so ist das ein ganz **allgemeines** Bild seines Todes. Eine specielle Beziehung auf die Scheol findet nicht statt. Dass der Behemoth geschaffen ist, um die Wüste, die trocken ist, zu beherrschen, leuchtet eher ein. Alles in Allem aber vermag auch Gunkel den ägyptischen Hintergrund der Scenerie nicht zu läugnen pag. 65. vgl. Hesek. c. 29,1 ff. (in gewisser Weise auch 36,15 ff.)

der übrigen Reden erwartet man doch ein Eingehen auf concrete Fälle, nicht eine so allgemeine, thetische Darlegung der göttlichen Weltregierung und ihrer Grundsätze, die darauf hinauslauten: der Frevler wird gerichtet. Es ist mir mehr wie wahrscheinlich, daß die zweite Rede, welche den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit an Beispielen klar gemacht haben wird, ursprünglich viel länger war und zum großen Theil ausgemerzt wurde. Und zwar geschah dies zu Gunsten der Behemoth- und Leviathan-Episoden, welche der Nacharbeiter, der von ihrem künstlerischen Werth eine hohe Meinung gehabt haben muß, auch wohl eine naturbeschreibende Tendenz mit verfolgte (vgl. p. 110), dem Buch Hiob durchaus einverleibt wissen wollte.

Das kritische Ergebniß ist also folgendes: Mit Ausnahme der Verse 13—17 in c. 38, und c. 40,15[1]) c. 41 Schluß ist alles dem Originaldichter angehörig. (Strittig noch das Beispiel von der Straußenhenne.)

Innere Kritik. Am weitesten ging Studer in den Jahrbüchern für protest. Theologie 1875. Er schreibt: Die Hauptsache, worauf es dem Hiob ankomme, die Anerkennung seiner Unschuld, werde mit keiner Silbe erwähnt. Auch laufe man Gefahr, durch willkürliche Ergänzungen dem supponierten Gedankengang des Dichters nachzuhelfen (p. 704), wenn man die Analogie von physischer und moralischer Weltordnung hervorhebt, der Text biete dafür keinen Anhalt.

Wozu ferner die ganze Zurechtweisung Hiobs? Hatte dieser nicht des Oefteren Jahwes Weisheit und Allmacht anerkannt, ja seine Gegner in der Schilderung derselben überboten? c. 9,4—12, 12,2[2]) und derselbe Verfasser, der dies schrieb, sollte später dem Hiob gerade solche längst beantwortete Fragen durch Gott haben vorlegen lassen; dasjenige aber, wonach Hiob gefragt, und was zu erfahren ihm am meisten am Herzen lag, unbeantwortet gelassen haben? Daß

---

[1]) Interessant und von den Apologeten der Elihureden bereitwillig aufgenommen ist die Ansicht, welche Merx sich über unsere Capitel gebildet hat. Er sieht in ihnen Paralipomena des ursprünglichen Dichters, der diese Stücke vielleicht als noch nicht sprachreif seinem Werk nicht einverleibt habe. Das sei erst von einem Sammler geschehen. (Dillmann spottet: Wohl Mitglied der Hiobgesellschaft?) Stellen wie cap. 40,21, und cap. 41,8, Ps. 41,20 seien Anzeichen dafür, dass der Dichter hier gleichsam nach einem concisen Ausdruck ringe etc.

Mir erscheint es immer noch wahrscheinlich, dass hier eine andre Hand gewaltet hat. Cap. 41,1–4 betrachtet Merx als ursprünglich vor cap. 38 (als geschichtliche Einleitung) gehörig. Diese Hypothese ist mir sehr sympathisch, denn (man beachte den formellen Anschluss von cap. 40,33 und cap. 41,5). In dem Zusammenhang, in welchem die Verse jetzt stehen, sind sie in Wahrheit ein verlorener Posten. Vor den Jahwereden aber geben sie in trefflicher Weise einen Commentar zu der Art des Verkehrs Gottes mit Hiob und der Tendenz von cap. 38 ff. überhaupt.

[2]) Vergleiche zur Widerlegung dieses Arguments cap. 9 u. 10.

Gott als Schöpfer und Erhalter seiner Welt wunderbar und unbegreiflich sei, hat Hiob nie geleugnet, hier aber kommen ja seine Gerechtigkeit, sein Erbarmen, die Liebe[1]) zu seinen Geschöpfen in Frage, und darauf wird dem Frager keine Antwort. Statt den Hiob zu rechtfertigen, gegenüber den Verdächtigungen seiner Freunde, statt ihn zu überzeugen, zu trösten, wird der geschürzte Knoten nicht gelöst, sondern mit dem Schwerte des blinden, keinen Widerspruch duldenden Autoritätsglaubens einfach zerhauen. Eine Lösung bieten also die Jahwereden in keinem Fall (p. 700, 706). Studers Argumente gegen die Jahwereden haben sich in modificierter Form bis heut erhalten. Zwar seine Behauptung, daß c. 38 ff. in vollem Umfange unecht sei, hat keine Nachahmung gefunden, wohl aber seine These: Cap. 38 ff. gäben keine Lösung, dieselbe sei vielmehr in den Elihureden zu suchen. Vgl. Budde p. 22.

Sehen wir uns, ehe wir der Entscheidung näher treten, noch einmal unbefangen die Aussagen der Jahwereden an. Hiob hatte Gott stolz herausgefordert, wie „ein Fürst" ihm entgegen treten wollen. Es kommt aber anders: Jahwe erscheint im Sturm und redet eine Sprache, „die mit der der Freunde verglichen, Feuer gegen Wasser ist." Er tritt auf als der allgewaltige, alles vermögende, alles ordnende und regierende, alles von sich abhängig machende unendlich erhabene Gott. Ihm gegenüber gestellt, erkennt Hiob seine Ohnmacht, die Vermessenheit seines Geredes. Er sieht es ein: mit diesem Gott kannst du nicht hadern. Demütig und zerknirscht beugt er sich und widerruft im Staub und in der Asche. Es ist Frevel, Gott meistern zu wollen, menschliche Maßstäbe reichen nicht aus, seine Wege zu erkunden. — Der Mensch muß sich fügen, resignieren[2]).

Cornill und Wildeboer auf Studers, Buddes Bahnen weiter wandelnd behaupten: das wäre keine Lösung, zu einer Widerlegung oder Ueberführung Hiobs würde nicht der leiseste Versuch gemacht (!), sondern mit einer Brutalität (!) ohne

[1]) Auch Kautzsch in seinem Abriss des A. T. Schriftthums betont viel zu sehr das Moment der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen. pag. 816.

[2]) Kuenen redet von dem Vertrauen auf Gottes weises aber unergründliches Walten, und erklärt diesen Passus kurzweg als Unterwerfung unter Gottes Fügungen.

Merx lässt Hiob in Betreff seiner Erkenntniss resignieren.

König pag. 414: Die Abstände, welche zwischen frevelhaftem bzw. frommem Verhalten von Menschen und ihrem Schicksalslauf beobachtet werden können, sind also als Geheimnisse anzuerkennen, wie solche unerkannte Punkte im Weltenall viele sich finden. Vgl. Smend

H. Schultz A. T. Theologie pag. 595: Die Hauptsache ist für den Dichter, dass Hiob im Angesicht der in den Räthseln der Natur sich kundgebenden göttlichen Weisheit, es als thörichte Vermessenheit erkennen muss, wenn er an Gottes Wege den Masstab seiner menschlichen Gedanken hat legen wollen. Vgl. cap. 28,28.

Gleichen, die man meist beschönigend „göttliche Ironie“ (Cornill p. 232) nennt, wird ihm einfach der Mund gestopft. Wenn das für unseren Dichter der Weisheit letzter Schluß war, dann hätte er sein Buch ruhig ungeschrieben lassen können, dann hätte er in der That den Ossa auf den Pelion gestülpt, um mit einem ganz trivialen Gemeinplatz (!) zu enden. Denn daß der Mensch der Allmacht Gottes gegenüber (Weisheit und Gerechtigkeit gehören aber auch dazu) ohnmächtig ist, um das zu sagen, bedurfte es des Buches Hiob nicht, das hat auch Hiob von Anfang an gewußt und bekannt.

Wildeboer p. 383 erklärt, es läge ja vielleicht nahe, die Lösung in cap. 38 ff. zu suchen, allein nur die Form der Reden, die poetische Einkleidung habe auf diesen Schluß führen können. — Ueber seiner Arbeit habe der Dichter selbst gefühlt, es sei unschicklich (auf dem Boden der Theophanie?) Gott die Lösung selber geben lassen, (hätte der Verfasser diese Intention gehabt, so hätte es näher gelegen, einen Engel reden zu lassen) und deshalb sei Elihu von ihm eingeführt worden. (Vergl. dagegen Merx pag. XVII die Figur des Elihu ist aus dem dialektischen Prozeß — nicht zu erklären.) Außerdem hätte c. 38 nach c. 9 und c. 26 gar keine Lösung mehr bieten können. Dagegen ist zu sagen: 1. Cap. 9 und 26 sind nicht neben einander zu stellen, sondern sind gegensätzlich, und c. 26,14 ist keine Lösung, weil erst künstliches Produkt der Ueberarbeitung, welche Hiob im Sinn von c. 38 ff. den Aufschluß über seine Leiden selbst finden lassen wollte (vgl. c. 26,14).

Cornill stößt sich, wenn ich recht sehe, am meisten daran, daß Jahwe, um mit Herder zu reden, „einfach eine Reihe lebendiger Bilder vorführt, Hiob mit seiner toten und lebendigen Schöpfung umringt, betäubt und überwältigt.“

Nun ist aber, wie schon p. 189 erwähnt, c. 38 ff. thatsächlich ein Disput (vgl. c. 38,3 und 40,7) Jahwe fordert Hiob auf, sich ihm gegenüber zu verantworten. Mehr konnte er nicht thun, denn Hiob war ein Sünder, der erst zur Buße gebracht werden mußte. Es heißt meiner Ansicht nach, die Entwickelung Hiobs von c. 3,16. 7,11. 9,25 ff. c. 10. c. 13, 20—21. c. 16,1—18. c. 21. c. 24. c. 27,1—6 bis c. 29—31 verkennen[1]) wenn man die Art und Weise, wie Jahwe dem vermessenen Tadler und Ankläger gegenüber auftritt, irgend wie befremdend findet. Derselbe mußte, da Menschen ihn nicht hatten zur Reue bringen können, ihn vielmehr gegen

---

[1]) Vgl. z. B. Budde, der pag. 40 ganz richtig diesen Gedanken der thatsächlichen Versündigung Hiobs betont, ihn aber nachher (vgl Studien und Kritiken) mehrfach wieder zu Gunsten von cap. 27 und 28 streicht.

Gott zum Widerspruch immer mehr gereizt, durch die Wucht und Fülle göttlicher Majestat zur Besinnung gebracht werden. Der Verkehr Jahwes mit Hiob ist durch den Gang des Buches gebieterisch gefordert. Ehe Hiob nicht seinem Gott gegenüber die rechte Stellung eingenommen hatte, eher konnte Jahwe gar nicht daran denken, dem Dulder einen Erweis seiner Huld und Anerkennung zu Theil werden zu lassen. Hatte Jahwe milder und freundlicher geredet, ja wäre sogleich (c. 38) die Restitution erfolgt, nun — dann wäre Hiobs Trotz belohnt, seine Sunde sanktioniert. Jahwe konnte nicht anders, als aus dem Sturmwind heraus zu Hiob reden; ohne Ironie war der Rechtsstreit Gottes mit Hiob gar nicht denkbar (Smend). Cap. 38 ff. haben gewiss einen strengen rügenden Ton angeschlagen, aber „brutal“ sind sie keinenfalls, zumal es ihnen nicht an Momenten fehlt, welche tröstende Kraft genug in sich schliessen, um Seelenstürme, wie sie in Hiobs Brust tobten, zn stillen. Man achte zu diesem Zweck auf ein Doppeltes: 1) auf die That auf die Erscheinung Gottes als solche, und 2) auf die Worte des Erschienenen.

1) In der Theophanie liegt schon, indirekt wenigstens, Hiobs Rechtfertigung beschlossen. Wäre der Dulder in Gottes Augen ein רָשָׁע gewöhnlichen Schlages gewesen[1]), Eloah wäre nicht gekommen, ihn persönlich zur Busse zu rufen, ihn zurechtzuweisen. So aber kommt Gott wirklich, wie Hiob es so oft und sehnlich gewünscht, und wenn er auch nicht sofort seinem Knecht den vollen Anblick seiner Gnade gewähren kann: er erscheint doch auch nicht so, wie Hiob ihn sich vorgestellt, als der allgewaltige Despot, der aus dem Sturmwind heraus den Dulder anschnaubt, und seine Wunden ohne Ursach mehrt, — ihn sättigt mit bittrem Weh IX 17, 18. Auch diese Thatsache ist nicht ohne Belang für eine Würdigung der Cornill'schen Aufstellungen betreffs c. 38 ff. — Nun aber erhebt sich vielleicht der Einwand: Konnte denn Jahwe, wenn Hiob wirklich ein solcher Sünder war, überhaupt noch mit ihm sich einlassen, mit ihm verkehren? Dieser Einwand scheint mir unschwer widerlegt werden zu können. Einmal nämlich hatte Hiob auf dem Rechtsboden des A. T. sicherlich an seiner tadellosen, vor seiner Leidenszeit bewährten Frömmigkeit etwas, was für ihn bedeutend in die Wagschale fiel, und dann, was entscheidend ist: Hiob war nicht eigenwillig in Zweifel und Unglauben verfallen. Im Gegentheil, widerwillig unter furchtbaren Seelenqualen hatte er sich von seinem Gott losgerissen. Immer und immer wieder hatte er mit ihm gehandelt, sich ihm zu nahen gesucht, bis nach c. 19

---

[1]) Bunsen Bibelwerk pag. 781 (VI) bemerkt: Hiobs Trotz war seine Sünde, aber das gläubige Auflehnen gegen den Wahnglauben der Zeitgenossen ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wie einst dem Abraham.

dann definitiv der Umschlag erfolgte, bis der Dulder aus der scheinbaren Nichterhörung seines Gebetes den furchtbaren Schluss zog: Gott will dich nicht erhören (c. 23), dich nicht rechtfertigen, er verfährt mit dir so willkürlich wie mit vielen andern Opfern seiner Herrscherlaune. c. 24. Hiobs Abfall von Gott somit, wenn auch nicht entschuldbar im vollsten Sinn des Wortes, so doch mehr als begreiflich, als Folge eines tragischen Conflikts, der auf die Dauer jedem Frommen drohte, welcher unverschuldet in schweres Leid gerieth, denn eben darum, weil sein Gewissen ihn rechtfertigte, konnte Hiob nicht anders als protestieren gegen die Insinuationen der landläufigen Dogmatik, welche jedes Leiden als Strafe für begangene Sünde ansah. Der Ansturm gegen diese Lehre schloss, zumal für Leute, welche selber eine Zeit lang unter dem Bann derselben gestanden hatten eigentlich eo ipso auch einen Ansturm gegen Gott in sich — der, wie das Gewissen des schuldlos Gepeinigten ihnen bezeugte, nicht nach Gerechtigkeit, sondern — ein drittes blieb nicht übrig — nach Willkür über seine Geschöpfe verfügte. Unter diesen Umständen konnte Jahwe nicht anders, als sich seines Knechtes erbarmen und ihn rechtfertigen durch die That der Theophanie, die falsche, sittlich verderblich wirkende Lehre der Freunde perhorrescieren, als seinem Willen nicht entsprechend, an den Pranger stellen.

2) Was besagen die Worte des Erschienenen? Geben sie wirklich dem Dulder nicht die geringste Antwort auf die sein Gewissen quälende Frage, warum er leiden müsse? (Studer, Cornill, Wildeboer). Ich meine doch. Fürs erste ist nicht zu vergessen, dass der Dichter sich nicht die Aufgabe gestellt hat, erkenntnissmässig die Frage, warum auch ein Gerechter leiden könne? zu lösen. Im Gegentheil, unser Buch stellt sich die Aufgabe, dadurch, dass es diese Streitfrage „der Spekulation" entreisst (Hupfeld p 285), einen kräftigen Trumpf auszuspielen gegen die rein theoretische, abstrakte Vergeltungstheorie. Wenn c. 38 ff. Unterwerfung unter Gottes Fügungen verlangen, so ist das eine praktische Lösung, darauf gemünzt, die spekulativen, die Empirie nach a priori feststehenden, unabänderlichen Gesetzen regelnden Grundsätze des herrschenden Dogmas von der doppelten Vergeltung zu entkräften. Stellte doch in dieser Form vorgetragen die genannte Lehre Gottes Gerechtigkeit blos, wie das unschuldige Leiden Hiobs bewies. In Wahrheit liess sich im Sinn der Theodicee nichts besseres sagen als: Aller Trübsal liegt ein den Menschen gewiss oft räthselhafter, aber schließlich doch weiser und gerechter Plan des allgewaltigen Gottes zu Grunde.

Und darauf macht auch Jahwe den Dulder sofort aufmerksam, wenn er ihm cap. 38,2 bedeutet, dass sein Leiden in einer עצה seine Ursache habe. Und weiter, sollte Hiob

nicht im Stande gewesen sein, aus dem ganzen Inhalt der Reden c. 38 ff. auf den Charakter dieses Planes einen Rückschluss zu machen?[1] Gewiss haben Jahwes Worte in erster Linie den Zweck, Hiob niederzuwerfen, ihn zur Busse zu rufen; aber, schliesst das aus, dass der Dulder nicht zugleich dabei innerlich überführt wurde, sich sagen musste: ein Gott der so weise und gerecht in der ganzen Welt schaltet und waltet, der wird auch mit dir nicht so grausam und willkürlich verfahren, wie du gedacht, — sondern eine wohlerwogene Absicht mit seinem Thun verbunden haben — darum beuge dich vor ihm, auch wenn du seine Heimsuchungen nicht verstehst. Ja, sollte nicht das Wort c. 42,10 in diesem Sinne verstanden werden müssen? Nur weil Hiobs Auge Gott gesehen hat (so Smend, Studien und Kritiken 1875 p. 158), und weil ihm der Blick in das innerste Wesen Gottes eröffnet ward, nur darum konnte der Dulder zur Ruhe kommen und kein Elihu wäre dazu imstande gewesen, wenn seine Reden auch noch so tiefe Weisheit enthielten.

Ehe wir aber von den Jahwereden scheiden, noch eine Frage: was bedeuten c. 38 ff., wenn sich hier die Lösung nicht findet? Die Berufung auf die Elihureden kann nichts helfen, denn 1) c. 32—37 sind nach meiner Ansicht unecht. 2) c. 32—37 geben eine andere Lösung, welche auf dem vor c. 38 bekämpften Dogma ruht. 3) Jahwe würde als Bestätiger menschlicher Weisheit, mag man sagen, was man will, eine unwürdige Rolle spielen.

Ferner können die Jahwereden auch nicht bloß die Aufgabe haben, Hiobs Verhalten zu rektificieren (so Smend und Meinhold).

Wenn das der Weisheit Schluß sein soll, so begreift man nicht, warum nicht lieber c. 19,25 ff. die Rechtfertigung erfolgt ist. Da war doch die Vorbedingung dazu in Hiobs Glauben gegeben, wozu mußte er c. 21 und c. 28 wieder sündig werden? Und endlich wurde die Vergeltungslehre durch Eloahs Erscheinen nicht am wirksamsten perhorresciert? Geben c. 38 ff. nicht die Lösung, so schweben sie haltlos in der Luft.

Demnach glaube ich zu dem Urtheil berechtigt zu sein: erst cap. 38 ff., nicht cap. 28 (vgl. pag. 88) geben dem Buch den nöthigen Abschluss, indem sie im Gegensatz zu dem Dogma und seiner Theorie die praktische Lehre geben: Grüble nicht über das Warum deines Leidens, sondern unterwirf dich dem allmächtigen, weisen und gerechten Gott auch da, wo du ihn nicht verstehst. Das ist noch nicht christlich, aber doch gewaltig geredet, und anstatt den Dichter um seiner Lösung willen zu

[1]) Gegen Stade Geschichte d. V. Israel II pag. 350.

meistern, sollte man ihn und seine Glaubensenergie bewundern, die nicht verzagte, auch wo sie nicht sah, und das alles ohne Jesum zu kennen, den Erfüller des Alten Bundes.

Epilog.

Cap 42,7—17.

Inhalt. Nachdem Jahwe Hiob zur Buße gebracht, sprach er zu Eliphas von Theman (der damit als das Haupt der drei Freunde anerkannt wird): „Mein Zorn ist entbrannt wider dich und deine beiden Freunde; denn ihr habt nicht recht von mir geredet, wie mein Knecht Hiob". Vers 8 kündigt ihnen dann die verwirkte Strafe an: Sie, die bisher stolz auf Hiob herabgesehen, sollen jetzt zu ihm kommen und ihn bitten, für sie bei Gott Fürsprache einzulegen; nur wenn dies geschähe, werde Eloah sich bereit finden keine Uebereilung an ihnen zu begehen[1]). (Vgl. das über den anthropomorphen Charakter des Gottesbegrifts im Prolog Bemerkte p. 120 f.).

v. 9. Die Freunde thaten, wie ihnen geheißen und Hiob betete für seine Hasser. (Zum Zeichen seiner völligen Bekehrung und Unterwerfung unter Gottes Gebot).

v. 10. Da wendet Jahwe das Geschick Hiobs und gab ihm alles doppelt zurück. (Abhängigkeit von Zacharja ist hier kaum anzunehmen.[2]) כפלים ist der gewöhnliche Wiedererstattungssatz. Nun kamen auch seine Brüder und Schwestern wieder zu ihm, trösteten ihn und verehrten ihm Geschenke.

v. 12—17 schildert dann des Dulders Glücksstand und sanften Tod. Hundertvierzig Jahre nach der Zeit seiner Trübsal starb Hiob lebenssatt.

Sachliches zum Epilog.

Cap. 42,7 ff. gehört unbedingt mit c. 1 und 2 zusammen. Das beweist nicht nur die Prosaform, sondern auch der anthropomorphe Charakter des Gottesbegriffs, das auf den Prolog Bezug nehmende Zahlenverhältniß[3]) etc.

Welches ist nun aber der Zweck des Epilogs? Hauptsächlich sind es meiner Ansicht nach zwei Schwierigkeiten, die bei Beantwortung dieser Frage besonders in Betracht kommen.

1) Hat es nicht den Anschein, als würde c. 42 doch wieder der Lehrsatz von der doppelten Vergeltung sanctioniert? Erfolgt nicht, nachdem Hiob Buße gethan, seine glänzende Restitution gerade so, wie es die Freunde ihm bisher immer vorgehalten haben? Dieser Schein aber schwindet,

[1]) Besser: als euch eure Thorheit entgelten zu lassen.
[2]) So J. G. Hoffmann pag. 33. Vgl. indessen dagegen z. B. Jes. 40,2.
[3]) Vgl. Budde pag. 37. Holtzmann pag. 209 gegen Merx pag. 31.

wenn man bedenkt, daß wir es im Epilog lediglich mit einer persönlichen Heilszuwendung Gottes an Hiob zu thun haben, nicht mit einer unabänderlichen Regel; nicht mit einem statutarischen Gesetz, sondern mit einem freien Gnadenact. Auch darf man nicht vergessen, daß dichterische Gründe es eigentlich unmöglich machten, Hiob nach seiner Bekehrung im Elend sterben zu lassen. Die poetische Gerechtigkeit[1]) erforderte Hiobs Wiedereinsetzung. Hätte der Dichter dieselbe nicht erfolgen lassen, so wäre das Gefühl seiner Leser ungebührlich verletzt gewesen. Und endlich, gilt es nicht zum mindesten die sittlich religiöse Motiviertheit seiner Restitution in Betracht zu ziehen! Erst als Hiob für seine Freunde betet, erfolgt die Wendung seines Geschickes. Dazu kommt denn noch der Umstand, daß der Epilog sicherlich nicht nur die Schilderung von Hiobs neuem Glücksstand zum Gegenstand hat, sondern auch die Perhorrescierung der Lehre der drei Freunde aufs Schärfste betont. v. 7—10. In diesem Abschnitt ist das Dogma in seinen Vertretern endgültig gerichtet. Eine dogmatische Verwerthung des Epilogs, wie sie Delitzsch z. B. befürwortet, lehne ich ab. Vgl. p. 120 ff.

Die zweite Schwierigkeit, welche c. 42 enthält, liegt in v. 8 und 9. Hiob soll richtig (נכונה) geredet haben, indessen die Grundtendenz seiner Reden über Gottes Gerechtigkeit war Leugnung derselben. Das konnte Jahwe doch unmöglich als richtig ansehen und bezeichnen. Auch Hiobs Unschuldsbetheurungen können nicht gemeint sein, dieselben waren doch (vgl. z. B. c. 31) lediglich als Beweismaterial gegen Gott verwerthet und eben darum gleichfalls compromittirt. Auf die Form der Reden kann man bei der Erklärung des schwierigen נכונה c 42 v. 7 auch nicht zurückgreifen, denn gerade in diesem Punkt hat Hiob sich am meisten vergangen. Höchstens könnte man des Dulders zweimaligen Widerruf zur Grundlage des v. 8 und 9 gefällten göttlichen Urtheils machen; indessen ist eine solche Beschränkung auf den nächsten Zusammenhang unter allen Umständen mißlich genug, zumal wenn man bedenkt, daß das Verwerfungsurtheil über die Freunde doch auch auf ihre ganze, im Verlauf des Buches vertretene An-

---

[1]) Vgl. Reuss, Merx. Hitzig pag. 313.

[2]) Der Ausdruck שב שבות ist auffällig in einem vorexilischen Stück, denn er hat wohl erst infolge der babylonischen Gefangenschaft seine bestimmte Ausprägung erhalten. Die allgemeinere Fassung des Begriffs setzt die speciellere voraus. Sollte vielleicht die ganze zweite Hälfte des Epilogs, welche Hiobs Restitution behandelt, erst später angefügt sein, und das Buch ursprünglich mit der Verdammung der Freunde geschlossen haben? Der Umstand, dass sich der in Rede stehende Ausdruck bereits Hosea 6,11 findet, kann mich nicht beirren, da ich in dieser Stelle eine dogmatische judäische Interpolation sehe, vgl. cap. 1,7. (Gegen Cornill Einleitung pag. 193.)

schauung gemünzt ist. Auch müßte in dem Falle, daß Hiobs Retractation Gott bewogen hätte, ihm ein so günstiges Urtheil zu sprechen, der Text diese Bezugnahme irgend wie deutlich ausdrücken. Auf alle Fälle findet sich in v. 8 und 9 eine Unebenheit, eine Discrepanz. Dieselbe nöthigt nicht zur Streichung von c. 42,7 ff., vielmehr genügt zur Erklärung die Annahme, daß der Dichter den Stoff aus einer älteren[1]) Sage entnommen hat, welche Hiobs Schicksale behandelte (Näheres siehe pag. 120 ff. Prolog). Dieselbe wird wahrscheinlich außer den cap. 1 und 2 sowie c. 42,7 vorhandenen Stücken auch eine dem Dialog parallele Mittelpartie gehabt haben, die im Großen und Ganzen den Plan verfolgt hat, darzuthun, daß Gott dem Frommen wohl schweres Leid schickt, ihn zu prüfen und zu bewähren, daß es demselben aber zuletzt trotz scheinbarer Noth doch gut geht: das Thema so vieler Theodiceepsalmen. Vgl. p. 82.

Kritisches zum Prolog. Vgl. p. 1—8.

Es erübrigt nun noch, ehe wir unsere kritische Untersuchung über die einzelnen Partien des Buches Hiob abschließen, die noch unerledigt gebliebenen Fragen hinsichtlich des Prologs der Lösung entgegen zu führen. Vor allen Dingen wird uns 1) die Aechtheit und 2) die Tendenz von c. 1 und 2 zu beschäftigen haben.

Darüber besteht unter den neueren Forschern fast durchgängig eine erfreuliche Uebereinstimmung, daß ein Prolog zum Verständniß des ganzen Gedichtes nothwendig ist. Um von vorn herein auf sicheren Boden gestellt zu sein, muß der Leser wissen, mit wem er es im Buche Hiob eigentlich zu thun hat, insonderheit muß er von Anfang an darüber aufgeklärt werden, ob er in dem Helden des Gedichts einen schuldig oder unschuldig Leidenden vor sich hat. Denn, wer über diese Fragen nicht sicher orientiert ist, wird sich naturgemäß auf die Seite der Freunde schlagen, mit ihnen für Gott gegen Hiob in die Schranken treten, um dann plötzlich gegen Ende des Buches eines Bessern belehrt zu werden. Kurz — ohne Prolog ist das Gedicht unverständlich und Hitzigs Wort (das Buch Hiob 1874 Einleitung p. XXXIII) berechtigt: „Die Denksäule besteht nicht aus einem Steine, sondern vor c. 3,2 und nach c. 42,6 ist eine Fuge wahrnehmbar, aber es mag junge Kritik Disteln köpfen, nur hier schaffe sie uns keinen Torso."

Eine ganz andere Frage ist natürlich die, ob der Prolog,

---

[1]) Man vergleiche Hesekiel 14. Smend lässt diese ältere Hiobssage die Farbe des Exils tragen. Mir scheint schon die Opfervorstellung zur Genüge darzuthun, dass man bei der chronologischen Fixierung noch wird weiter hinaufgehen müssen.

welcher jetzt an der Spitze unsres Buches steht, ursprünglich ist, oder nicht. An Einwänden gegen denselben (vgl. Epilog) hat es seit Hasse: Vermuthungen über das Buch Hiob (Magazin für die bibl. oriental. Litteratur I 162 ff.) Stuhlmann (vgl. Budde p. 31), Knobel etc. nicht gefehlt. Von Neueren vgl. König Einl. i. d. A. T. p. 415. Man hat Anstoß genommen an der Prosaform von c. 1 und 2, man hat den patriarchalisch-mosaischen (Opferritual) Hintergrund gegenüber den exilisch resp. nachexilischen des Dialog urgiert, man hat den fast durchgängigen Gebrauch des Namens „יה" (doch vgl. 12,9, allerdings in einem sekundären Stück) als Kriterium der Unechtheit des Prologs verwendet, das eigentliche Gedicht sagt: „אל". Wichtiger ist, daß in c. 3 ff. eine viel höhere geistig entwickeltere Auffassung vom Wesen und Walten Gottes vorliegt als c. 1 und 2 resp. c. 42. Man lese nur einmal die Jahwereden. Wie gewaltig weiß da der Dichter Gottes weltumspannende und weltbeherrschende Majestät in allen drei Naturreichen uns lebendig vor die Seele zu führen. Und wenn man sagen wollte: Gott erscheint ja auch c. 38 ff.[1]), redet mit Hiob — nun, so gilt es zu bedenken; es ist der Herr Himmels und der Erde, welcher hier die Donnersprache der Allmacht redet vgl. c. 9 (26) etc. vgl. die Jahwereden. — Der Prolog dagegen anthropomorphisiert in ziemlich starker Weise. Nicht nur, daß Jahwe seinen Hofstaat um sich sammelt wie ein irdischer König und mit Satan redet wie mit Seinesgleichen, muß er nicht, um hinter Hiobs Herzensstellung zu kommen, erst eine Probe anstellen, während den Dialog mehrfach z. B. c. 10,4-6 ausdrücklich Gottes Allwissenheit betont. Ja, läßt sich derselbe (c. 2,3) eigentlich nicht wider seinen Willen vom Satan bestimmen, seinen treuen Knecht ins Leid zu schicken? Ferner erscheint die ganze „Wette" zwischen Jahwe und dem שטן nicht als ein Akt reiner Willkür ohne sittlichen Zweck? Hat Holtzmann nicht in gewisser Weise Recht, wenn er (deutsche Warte VIII p. 209) ausruft: „der Mensch ist kein Gegenstand der Wette, auch nicht zwischen Gott und dem Satan!"

Am gewichtigsten aber erscheint mir auf alle Fälle der Umstand, daß c. 1 und 2 gegenüber dem eigentlichen Gedicht einen relativ selbständigen Gesichtspunkt vertreten. Der Prolog behandelt die Frage: Ist es möglich, daß ein Mensch Gott ohne Selbstsucht verehrt? Darin hat Goitein, J. G. Hoffmann, Meinhold und Kayser-Marti vollkommen recht, allein auf das übrige Gedicht läßt sich der Grundgedanke von c. 1 und 2 nicht übertragen. Denn während sich im Prolog alles um das Verhältniß der Religion zu den Erlebnissen des Menschen dreht, d. h. auf einen besonderen

[1]) Vgl. dazu cap. 19 v. 26 pag. 45 ff.

Fall angewandt, um das Räthsel der Leiden des Gottesfürchtigen, ist der Debattepunkt in den Dialogen ein andersartiger. Das Wesen der Frömmigkeit, mit andern Worten das Verhalten des Menschen zu Gott wird fast ausschließlich in den beiden ersten Capiteln des Buches diskutiert. Die Fragestellung in ihnen ist also wesentlich anthropocentrisch.

Das eigentliche Gedicht kennt nun aber diesen Gesichtspunkt so gut wie gar nicht, höchstens wird derselbe einmal ganz flüchtig gestreift (c. 15,3 4. c. 17,2—4. c. 35,3 etc.), sein Interesse concentriert sich fast ausschließlich auf das Verhalten Gottes zu dem Leiden Unschuldiger, wenigstens beschäftigen sich mehr als ³/₄ der den Inhalt unseres Buches ausmachenden Reden mit diesem Thema. Die Fragestellung im Dialog ist also, wie bei Behandlung der einzelnen Capitel mehrfach hervorgehoben, wesentlich theocentrisch. Die Discrepanz ist klar. Vgl. c. 3, 9 ff

Ferner der Ausgang c. 31 (nicht etwa nur c. 3 14, wie Meinhold auch Merx (Position der Allmacht) will) ist für Hiob gerade der entgegengesetzte wie c. 1 und 2. Während im Prolog der Held durchaus als der bewährte Dulder erscheint, schildert ihn das Gedicht c. 3 ff. als einen Menschen dessen Frevel gegen Gott in stetigem Wachsthum begriffen ist. Vgl. c. 7,11. c. 9. c. 21. c. 24. c. 31,35 ff.

Ein weiteres Moment für den Beweis der Selbständigkeit des Prologs gegenüber dem eigentlichen Gedicht liegt meiner Ansicht nach in dem verschiedenen Verhalten der Personen, mit welchen es Hiob c. 1 und 2 zunächst zu thun hat. Es ist lehrreich, in diesem Stücke das Gebahren des Weibes (adjutrix diaboli) und der Freunde zu vergleichen. Dem Weibe ist es voller Ernst mit der Behauptung Satans: „die Frommen dienten Gott nur aus Selbstsucht.“ Als sie daher sah, dass ihr Mann bei aller Peinlichkeit religiöser Pflichterfüllung (1,5) in die denkbar grösste Armuth und Noth gerathen war, da war es nur die unerbittliche Consequenz ihrer Anschauungsweise, wenn sie höhnend sprach: ברך אלהים ומת cap. 2,10.

Wie ganz anders handeln die Freunde. Wenn auch einem starken Dogmatismus huldigend, dessen sichtlich verderbliche Wirkung herauszustellen dem Dichter innerstes Herzensbedürfniss war, bieten sie doch alles, was in ihren Kräften steht, auf, um Hiob, in dem sie, ihrer Theorie folgend, nur einen verstockten Sünder sehen können, zu Gott zurückzuführen. — Ihre Verfahrungsweise ist also, auf das Ziel gesehen, das pure Gegentheil von den Bestrebungen des vom Satan inspirierten Weibes (vgl. die direkte Aufnahme seiner Worte). Die Differenz leuchtet ein. Mit dem Erscheinen der Freunde beginnt ein neuer selbständiger Abschnitt (nicht erst mit c. 4 „Verwicklung“, so Dillmann u. Andere); ganz andere

Personen treten auf, ganz andere Tendenzen werden geltend gemacht (c. 2,1). Hiobs Stimmung wandelt sich. Man beachte auch (vgl. Elihureden c. 32) die geschichtliche Einleitung c. 2,11, welche meinem Gefühl nach deutlich die Absicht verräth, zwischen zwei relativ unabhängig von einander concipierten Redestücken eine Verbindung herzustellen.

Aus allen diesen Gründen komme ich zu dem Ergebniss: Der Prolog bildet mit dem übrigen Gedicht keine geschlossene Einheit, sein Grundgedanke wird c. 3 ff. nicht mehr durchgeführt, läuft durchaus nicht in der Richtung der Hauptschrift.

Die Discrepanzen scheinen klar. Es giebt zwei Wege sie zu beseitigen, wenigstens sie zu begreifen.

1) Man streicht den Prolog in seiner vorliegenden Gestalt. Allein damit ist nichts gebessert. Mit c. 29. 30, wie Studer wollte (Jahrbücher für protestantische Theologie 1875 p. 712), das Gedicht beginnen zu lassen, geht, wie allgemein anerkannt, nicht an; ein Prolog ist, wie bereits (p. 12.) erwähnt, zum Verständniss des Buches unbedingt nöthig, ein Grund aber für die Voranstellung gerade unseres Prologes ist bei der Annahme, hier das Werk eines Nacharbeiters vor sich zu haben, noch viel schwerer abzusehen als bei Behauptung der Originalität. Ein Interpolator hätte die Fugen besser verdeckt. Dieser Weg also, die vorhandenen Schwierigkeiten zu heben, ist ungangbar.

2) Man hält es mit Cheyne nicht für eine „wilde Conjectur", in c. 1 und 2 und 42 den Anfang resp. Schluss (vielleicht besser ein Resumee) einer im Volke umgehenden Hiob-Sage (Hesekiel c. 14,14) zu sehen, welche der Dichter entweder wörtlich entlehnt, oder frei reproduciert seinem Gedicht vorangestellt habe (so jetzt auch Cheyne: the Expositor 1892 pag. 248 nach Wildeboer Stand der A Testamentlichen Litteratur Grooningen 1895). Letztere Ansicht scheint mir die richtigere zu sein. Die meisten Unebenheiten zwischen Prolog und Epilog einer- und dem Dialog andrerseits gleichen sich sofort aus, wenn man der eben geltend gemachten Hypothese sich anschliesst. Dann erklärt sich die Prosaform[1]), die in epischer Breite dahinfliessende Darstellungsweise, die Wiederholung derselben Worte und Formeln, z. B das Urtheil über Hiobs Redlichkeit c. 1,2 v. 8. c. 2,3, die Einführung der Himmelsscenen c. 1,6 ויהי היום ויב״כ״א, die stereotype Wiederkehr der heiligen Zahlen 3 und 7.

Durch die Annahme, dass wir es im Prolog mit einer Volkssage zu thun haben, wird ferner der andersartige zeitgeschichtliche Hintergrund von cap. 1 und 2, der Stoff der

[1]) Als Einzelheit: Prolog sagt cap. 2,10 [illegible] für [illegible]. Vgl. Ges.-Kautzsch, § 78. pag. 164.

Erzählung vgl. Budde Beiträge p. 30. K. Schlottmann Hariçtschandra oder die indische Hiobsage; Zeitschrift für christl. Wissensch. u. christl. Leben 1850 No. 23) und endlich die Art und Weise, wie die Personen und das Benehmen Jahwes und Hiobs gezeichnet wird, zur Genüge gerechtfertigt.

Nur zwei Schwierigkeiten bleiben, wenn ich recht sehe, vorläufig noch bestehen:

1) wie ist es erklärlich, dass, da doch Prolog und Dialog verschiedenen Gesichtspunkten unterstellt sind, die Harmonie des ganzen Werkes gewahrt bleibt,

2) welche Rolle spielt der Santan, insonderheit: warum wird er nach c. 2 nicht mehr erwähnt?

Beide Fragen gehen in einander über, lassen sich nur gemeinschaftlich lösen.

Suchen wir uns zunächst ad 2) über die Satansscenen Klarheit zu verschaffen: Heiligstedt (commentarius in librum Jobum Lipsiae 1847) und Hooykaas haben dieselben aus dem Buche ausscheiden wollen. Und in der That, manches spricht für diese Annahme. Man begreift es nicht recht (vgl. Goethes Faust), warum der Dichter nicht mit der himmlischen Rathsversammlung begonnen, oder warum c. 1 die Scenerie so oft wechselt, — sollte etwa die Zusammenkunft der Söhne Hiobs und seiner Töchter absichtlich mit der Versammlung der Gottessöhne contrastiert werden? Und dann, die beiden in Rede stehenden Abschnitte lassen sich einfach herausnehmen ohne dass im Zusammenhang eine fühlbare Lücke entstände, ja das Suffix יו (c. 1,15) muss über die gesammten Verse 14—7 auf Hiobs Söhne und Töchter zurückbezogen werden. Die Möglichkeit wenigstens muss offen gelassen werden, diese Erscheinung so zu erklären, dass 7—14 später eingeschoben und die Suffixbeziehung vernachlässigt ist. Am schwierigsten aber bleibt auf alle Fälle die Erklärung der Rolle Satans selber. Freilich aus dem Auftreten desselben überhaupt lässt sich kein Argument gegen den Prolog schmieden, speciell gegen die Satansscenen, so z. B. Heiligstedt (commentarius in librum Jobum Lipsiae 1847 p. XVIII). So gewiss der Satan in der vorexilischen Litteratur nicht vorkommt, so wenig ist es sicher ausgemacht, dass das Buch Hiob vor der babylonischen Gefangenschaft abgefasst ist. Diese Meinung ist mit Recht fast allseitig aufgegeben. Der Individualismus des Judenthums, welchem unser Gedicht sein Entstehen verdankt, ist erst eine Frucht des Exils (vgl. Smend § 25 p. 473 ff.), erst dann begreiflich, als nach dem Zusammenbruch des nationalen Staatswesens der Einzelne sich auf sich selbst gewiesen sah. Gewichtiger ist ein Bedenken Königs (Einleitung in das A. T. p. 415). Nach ihm wäre der Dichter, falls er wirklich die Anschauung von der Vermittlung des menschlichen Prüfungsleidens durch den Satan besessen hätte, genöthigt ge-

wesen, dieselben auch im Dialog durch Hiob und seine Freunde berühren zu lassen. Ebenso wird es stets auffällig bleiben, dass im Epilog c. 42,9 der Satan mit keiner Silbe als Urheber von Hiobs Trübsal erscheint. Kurz, zwischen den Satansscenen und dem übrigen Gedicht bleiben Disharmonien. Man kann ja nun sagen, der Dichter habe nicht die letzte Feile an sein Werk legen können, oder man kann die vorhandenen Unebenheiten auf Kosten des überlieferten Sagenstoffes setzen (vgl. allerdings dagegen die Discrepanz zwischen c. 1 u. 2 und c. 42 ff., welche sicherlich ein einheitliches Ganze bilden), allein misslich bleibt die Lage immerhin. Am plausibelsten erscheint mir noch folgender Erklärungsversuch: Der Dichter selber hat die Person des Satan geschaffen und sie in den überlieferten Sagenstoff verwoben. Er brauchte eine poetische Mittelsfigur, welche Hiobs Frömmigkeit bestritt, und dadurch dem Dulder Gelegenheit bot, sich zu bewähren, in selbstloser Hingebung Gott treu zu bleiben. Satans zweimalige Angriffe scheitern und der Verkläger ist so endgiltig aus dem Felde geschlagen, dass er, vgl. Sacharja c. 3, nicht mehr erwähnt wird. Diese von Ebrard (das Buch Hiob als poetisches Kunstwerk, London 1858 p. 111) zuerst aufgestellte, von Budde p. 39 wenigstens für möglich gehaltene Auffassung begründet nicht nur das Schweigen des übrigen Buches, (speziell des Epilogs) hinsichtlich des Satans, sondern macht auch deutlich, wie der dem eigentlichen Kern des Gedichtes fremde Gesichtspunkt[1]) in den Prolog hineingekommen und ohne Schaden für die Harmonie des ganzen Werkes beibehalten werden konnte. Damit ist auch die sub 1 pag. 124 angedeutete Discrepanz erledigt.

Tendenz des Prologs.

Weiterhin erhebt sich die Frage: wie stellt sich cap. 1 und 2 zur Lösung des Gedichts?[2]) Gewöhnlich ist man der Meinung, dass der Prolog, speziell die beiden Ereignisse im Himmelsrath, die Aufgabe hätten, Hiobs Leiden zu erklären. Durch Satans Beschuldigung, es gäbe keine Frömmigkeit ohne Selbstsucht, sei Gottes und aller Frommen Ehre angetastet, es käme nun darauf an, den Verkläger durch die That zu widerlegen. Zu dieser „schmerzlichen Ehre“ sei Hiob, dessen Frömmigkeit daher mit Absicht in ein möglichst helles Licht gerückt sei, ausersehen. (Meinhold pag. 68 ff.)

Mit andern Worten: c. 1 und 2 haben den Zweck, den

---

[1]) Ist es möglich, Gott ohne Selbstsucht zu verehren.

[2]) Ueber die besondere Bedeutung, welche Ebrard, Budde, Delitzsch, Schlottmann dem Prolog beigemessen haben, ist entweder bereits gehandelt oder wird noch gehandelt werden. Vgl. Stand der Kritik pag. 28 ff.

göttlichen Plan aufzudecken, welcher den Leiden des unschuldigen Dulders zu Grunde liegt. Huldigt man aber dieser Ansicht, so muss man sich auch nothgedrungen mit dem eigentlichen Gedicht in Widerspruch setzen, denn dieses lehrt gerade, dass der Mensch auf jede Beurtheilung des göttlichen Waltens verzichten müsse (vgl. c. 38 ff.). Man hilft sich nun freilich meist so, dass man sagt: Hiob und seine Freunde wüssten ja nichts von den Verhandlungen im Himmelsrath, befanden sich hinsichtlich des aufgestellten Problems in völliger Dunkelheit. Es erginge ihnen also wie allen Menschen, die unvermuthet in schweres Leid geriethen. — Allein mit dieser Auskunft ist nichts gebessert, man geräth dann aus der Scylla in die Charybdis, man mag sich so vorsichtig ausdrücken, als man will. So schreibt z. B. Hupfeld in seinem Artikel: „die Stellung und Bedeutung des Buches Hiob im A. T. nach seinem didaktischen und dramatischen Charakter" [deutsche Zeitschrift für christl. Wissensch. u. christl. Leben 1850 pag. 286]: „Zur völligen Beruhigung des Lesers ist überdies im Prolog über das vorliegende Räthsel durch einen gleichsam verstohlenen Blick hinter den Vorhang, der das göttliche Heiligthum dem menschlichen Auge entzieht, ein Aufschluss gegeben, der die Möglichkeit eines solchen selbst in einem Falle, wie dieser ist, zeigt; aber, indem er eine Lösung giebt, die kein menschlicher Scharfsinn errathen konnte, zugleich den Hauptsatz des Gedichtes von der Nichtigkeit aller Speculation darüber an einem eklatanten Beispiel veranschaulicht." Manches in diesen Sätzen ist gewiss richtig, so besonders die Polemik gegen die Speculation, allein für unsre Frage, ob der Prolog die Aufgabe habe, des frommen Dulders Trübsal zu erklären, trotz ihrer conivirenden Fassung keineswegs vollkommen befriedigend. Denn, wie Kuenen (historisch-kritische Einleitung in die Bücher des A. T. § 101 p. 135) meiner Ansicht nach überzeugend betont, müsste man, falls die dogmatische Fassung im Recht wäre, annehmen, dass der Dichter des Hiob kein grosser Künstler gewesen sei. Es ist ungeschickt, die Lösung des Knotens, und wäre es auch nur eine vorläufige, vor der Schürzung zu geben resp. anzudeuten. Und hat es nicht in der That etwas Peinliches, zu denken, dass, wenn Hiob und seine Freunde auch nur etwas von dem wüssten, was im Himmel über sie beschlossen, so würden alle ihre Reden entweder gar nicht, oder in ganz anderem Tone gehalten sein? Was will dagegen die Beruhigung des Lesers über das vorliegende Räthsel besagen? (Hupfeld).

Weiter aber, wo steht im Text etwas davon geschrieben, dass eine Erklärung der Trübsal Hiobs beabsichtigt sei? Am ehesten könnte man eine solche noch in den Worten finden, mit welchen Jahwe das Leiden seines Knechtes zulässt, c. I,12

c. II,6. Aber das ist auch nicht der Fall. „Alles, was er hat, sei in deiner Hand.“ Kann man das eine Erklärung von Hiobs Trübsal nennen? Würde derselbe durch diese Erkenntniss, selbst wenn er (vgl. c. 15,7) im Himmelsrath zugehört hätte, befriedigt worden sein, würde die Ermahnung, sich demüthig Gott zu unterwerfen, zu resignieren, überflüssig geworden sein?

Welches aber ist nun der eigentliche Zweck des Prologs? Seine Aufgabe ist, kurz gesagt, Hiobs Unschuld so klar wie möglich herauszustellen. Dies geschieht in dreifacher Stufenfolge: Zuerst berichtet der Erzähler ganz objektiv c. 1,1 von der Frömmigkeit des Patriarchen im Lande Uz, dann erfolgt die Bestätigung dieser Aussage durch Jahwe c. 1,8. 2,13. Weil aber der Satan jeder menschlichen Redlichkeit, also auch derjenigen Hiobs ihren Werth nimmt, dadurch, dass er sie als Mittel zum Zweck, als Frucht der Selbstsucht hinstellt, so wird dem Gerechten auch noch Gelegenheit geboten, durch die That seine Frömmigkeit als vollkommen selbstlos zu bebewähren.

Soll nun aber der Prolog in dieser Fassung nicht ein „totes Glied im Organismus des Buches sein“, so muss noch sein Verhältniss zu dem Kern des Buches bestimmt werden.

Der Dichter hat mit absichtlicher Anlehnung an eine im Volk lebendige Sage in Hiob das Muster eines Frommen „wie er seines Gleichen auf Erden nicht hat“ gezeichnet. Vgl. c. 1,21, c. 2,10.

In striktem Gegensatz zu dieser seiner im Prolog bewiesenen stillen Ergebenheit, sehen wir nun aber im Dialog Hiob trotzigen Sinnes gegen Gott angehen, ihn mit freventlichen Worten zur Verantwortung ziehen, sich „mit seinen Lippen schwer versündigen.“ Vgl. c. 7,11. c. 9. c. 12,13 ff. c. 21. c. 24. c. 30. c. 31,35 ff.

Der Prolog nach des Dichters Intention die Folie, von der Hiobs Versündigung sich desto greller abheben sollte.

Was war es nun, was dem Dulder seine Unschuld raubte, zu Wege brachte, was selbst der Satan nicht erreicht mit allen seinen Plagen? Es war das Dogma von der doppelten Vergeltung, welches, in starrer Consequenz auf einen völlig Unschuldigen angewandt, den Widerspruchs eines schuldlosen Gewissens (vgl. J. G. Hoffmann p. 22) erregen musste, ihm sein Leiden zum Problem machen, ihn an Gottes Gerechtigkeit verzweifeln, an Gottes schrankenlose Willkür glauben liess. Deutlich tritt hier die Absicht des Dichters hervor, an der Person des exemplarisch frommen Hiob die sittlich verderblichen Folgen zu schildern, welche die Lehre von der doppelten Vergeltung für jeden (relativ) unschuldig Leidenden, und es giebt in der That solche — mit sich bringen musste.

Das Buch Hiob also eine Tendenzschrift, welche den polemischen Zweck verfolgte, die als unzulänglich erkannte landläufige Dogmatik zu bestreiten, die Vergeltungsgerechtigkeit Gottes zwar nicht zu leugnen, wohl aber der Spekulation zu entreißen.

Stand der Kritik.

Es erscheint mir angebracht, ehe ich auf Grund der im Vorigen angestellten Einzeluntersuchung eine zusammenhängende positive Darlegung meiner Auffassung des Buches Hiob gebe, eine kurze Darstellung und Beurtheilung der von Andern über Sinn und Zweck unsres Gedichts gemachten Aufstellungen einzufügen. Auf diese Weise wird zugleich die eigene Anschauung durch den Gegensatz schärfer hervortreten.

Behufs besserer Uebersicht möchte ich die verschiedenen Erklärungsversuche kurz klassificieren und zwar möchte ich dieselben in zwei Hauptgruppen theilen

1) in solche, welche den Hiob seines individuellen Charakters entkleiden (national-typische Auffassung),

2) in solche, welche dem Hiob zwar seinen individuellen Charakter belassen, die Lösung des Gedichtes aber in der Einschärfung einer allgemeinen religiösen Wahrheit sehen und zwar a) (rein abstrakt) ohne deutliche Bezugnahme auf das Dogma von der doppelten Vergeltung, b) mit polemischer Berücksichtigung derselben.

I.

Die national-typische Auffassung: Hiob Personification des Volkes Israel. So neben Clericus J. D. Michaelis, Bernstein, Bauer. Das Leiden Hiobs identisch mit dem Exilleiden des Volkes (z. B. c. 12,13 ff.). Die Lösung kann natürlich nur darin bestehen, eine Erklärung dieses Leidens zu bieten. Allein diese ganze Auffassung, welche schon durch den Prolog mit seiner individuell persönlichen Abzweckung höchst prekär gemacht ist — scheitert einfach daran, dass die Situationen Israels und Hiobs nicht übereinstimmen. Der Dulder ist unschuldig, fromm, Israel dagegen leidet um der Sünde Jerobeams und Manasses willen. Die Differenz leuchtet ein. In dieser Art ist daher die nationale Auffassung kaum noch vertreten.

Die nationale Auffassung in besonderer Form: Hiob gleich dem Ebed-Jahwe Jes. 40—66[1]). Hier ist wenig-

[1]) Vgl. zum Inhalt: M. Schian, die Ebed-Jahwe-Lieder (Diss. Leipzig 1895 pag. 47 gegen Duhm). Duhm: Das Buch Jesaja 1892 findet manche Berührungspunkte mit dem Buche Hiob und dem Verfasser des Deutero- resp. Trito-Jesaja (cap. 56 ff.). Allein ich kann nicht finden, dass die von ihm

stens insofern eine Aehnlichkeit vorhanden, als sowohl der Knecht Gottes, wie auch Hiob, Beide unschuldig ins Leiden geschickt sind. Auch sonst fehlt es nicht ganz an Berührungspunkten (vgl. z. B. Duhm Handkommentar: das Buch Jesaja 1892 p. 293. 299. 316. 368. 369. 374. 376. 410. 412 etc.). Allein eine Vereinerleiung des Ebed und Hiobs ist dadurch noch lange nicht als beabsichtigt erwiesen. Nur zu leicht kann die Gleichheit der beiderseitigen Situationen derartige Aehnlichkeiten, gleichsam wie von selbst, nahe legen. Auch hätte der Dichter, falls er eine solche Tendenz wirklich verfolgt haben sollte, bestimmtere Andeutungen darüber machen müssen. Und endlich, fehlt nicht das israelitische Moment (vgl. z. B. 49,5) des Knechtes Jahwes vollständig bei Hiob? Ist der Dulder nicht an manchen Stellen ächt chokmatistisch-kosmopolitisch aufgefasst (vgl. z. B. c. 7. c. 14 etc.)? Hierher gehört auch die Thatsache, dass es nicht jüdische Männer sind, welche den Disput führen. — Alles in Allem: auch in dieser Form ist die nationale Auffassung nicht haltbar. Gegen Hoekstra, Seinecke (der Grundgedanke des Buches Hiob, Clausthal 1866), theilweise auch Hitzig vgl. p. XLVIII, vgl. J. G. Hoffmann p. 14 ff.

II.

Ich wende mich jetzt zu der zweiten Gruppe von Erklärungsversuchen, welche in dem Buche eine abstrakt-religiöse Wahrheit als Ertrag niedergelegt finden und zwar ohne Bezugnahme auf das Dogma von der doppelten Vergeltung.

1) Schaerer, das Buch Hiob 1818, 2 Bände, hat gemeint, das Gedicht verfolge den Zweck, in Hiob das Ideal eines frommen Gott ergebenen Dulders aufzustellen und so den Leidenden ein nachahmenswerthes Vorbild zu geben. Aehnlich fasst auch C. Schlottmann (Hiob 1855) die Tendenz unseres Werkes auf, wenn er ihm das Thema giebt: „Vom Kampf und Sieg des Frommen.“ Indessen, das Ideal eines Dulders ist Hiob doch wohl auf keinen Fall, wenigstens begriffe man dann nicht, wie er seinem verzweifelnden Ingrimm in so scharfen Angriffen auf Gottes Gerechtigkeit Luft machen dürfte. Man verstände auch nicht, warum Jahwe, Hiobs Sieg

---

geltend gemachten Gesichtspunkte überall durchschlagend wären. Man vergleiche z. B. die Beweisführung pag. 374 ff. Cap. 53,10 hat mit Hiob cap. 42 kaum etwas gemein. Dass die ursprüngliche Hiobssage den Dulder wirklich sterben und dann wieder belebt werden liess (cap. 14 hinter cap. 41,12 zu lesen!) erscheint mir nach cap. 13,7, cap. 16,18 ff. cap. 19 und cap. 42 durchaus unwahrscheinlich. Schon angesichts der höchst unsicheren Textüberlieferung von cap. 53,7 an, wird man sich dabei begnügen müssen, zu constatieren, dass cap. 53 und die Ebed-Jahwe-Lieder überhaupt das Bild eines frommen Märtyrers zeichnen, der unverschuldet leidet. Daher die naturgemässe Gleichheit der Situation mit Hiob. Daneben aber sei nur eins zu erwähnen, welche Differenz mit cap. 53! Wo steht im Hiob ein Wort vom Strafleiden für Andere!

über allen Zweifel vorausgesetzt, c. 38 so hart mit ihm verfährt, ihn niederschmettert, bis dass er im Staub und in der Asche Busse thut. Nein, hätte der Dichter das Vorbild eines Dulders aufstellen wollen, so hätte es ihm in der alttestamentlichen Litteratur sicherlich nicht an besseren Beispielen gefehlt.

Ewald (nach Kuenen p. 127). Nach seiner Meinung repräsentieren die Freunde den Unglauben. Hiob ist der Vertreter des Zweifels, der unter dem Druck des bittern Leidens in ihm aufsteigt. Da er aber an dem untrüglichen Bewusstsein seiner Unschuld festhält, so überwindet er allmählich den Missglauben und Zweifel, behält und empfängt den wahren Glauben. Zweck des Dichters ist demzufolge der gewesen, beweisen zu wollen, daß das Leiden durchaus nicht nur Strafe sei, sondern auch dazu diene, den Geist aufzuwecken und zu einem höheren Bewußtsein zu führen — d. h. den Menschen über die niederen Sphären des Lebens zu erheben, zu reinigen und glücklich zu machen. Im Leiden wird der Mensch sich seiner Hoheit bewußt (vgl. übrigens Holtzmann, deutsche Warte VIII p. 224 ff.). Hiob zieht sich ganz zurück auf das innere Recht eines redlichen, sittlichen Bewusstseins (Bunsen Bibelwerk VI p. 779) im Kampf mit der Trübsal, im Siege über die aus ihr hervorquellenden Mächte wird der Mensch göttlichen Lebens theilhaftig, in Wahrheit frei und Herrscher (Ewald p. 10 nach Kuenen p. 127). — Das sind gewiß hohe spekulative Gedanken, aber Kuenen wird Recht behalten, wenn er sagt: sie stammen nicht vom Dichter des Hiobs-Buches, sondern sind bei der Lektüre in Ewald selbst gereift. — Die Jahwereden sind der schärfste Beweis gegen die Richtigkeit seiner Position. Hiob war weit davon entfernt, sittlich so gereift zu sein, wie Ewald ihn sich denkt (c. 38 ff.)

Ueber die in manchen Punkten an Ewald erinnernde Budde'sche Fassung habe ich pag. 4 ff. bereits Einiges beigebracht. Es wird stets ein Verdienst dieses Gelehrten bleiben, zum ersten Mal einen, das ganze Buch beherrschenden Grundgedanken klar und allseitig durchgeführt zu haben. (In gewisser Weise freilich schon Ebrard, mit dem sich Budde auch mehrfach berührt.) Allein mit der Art und Weise, wie der Grundgedanke des Buches gefaßt wird, kann ich mich unmöglich einverstanden erklären. Auf Hiobs Läuterung und Förderung, auf seine Reinigung von verborgener Sünde kam es dem Dichter weder im Prolog noch im Dialog an. Was dem Dichter vorschwebte, war meiner Ansicht nach vor allem die Bestreitung der Lehre von der doppelten Vergeltung; das ist der Kern des Buches, nicht aber, wie Budde meint, ein Nebenmoment, welches auf dem Wege zum Ziele mit abfällt. Buddes ganze Auffassung des Buches ist eben an den einseitig und darum falsch verstandenen Elihureden orientiert und darum hat er sich den Blick für

die richtige Lösung getrübt. Die Jahwereden c. 38 ff., nicht aber c. 32—37 müssen als Schlußstein des Buches gewerthet werden. Resignation auf Beurtheilung des göttlichen Waltens ist und bleibt des Dichters letztes Wort auf die Frage: wie ist denkbar größtes Leiden bei denkbar größter Reinheit möglich.

Die Goitein'sche, J. G. Hoffmann'sche und Meinhold'sche im Wesentlichen übereinstimmende Erklärung des Buches Hiob ist in der Einzelausführung mehrfach erwähnt und beurtheilt. An dieser Stelle nur noch eine kurze zusammenfassende Kritik des Meinhold'schen Versuchs, der als der modernste und umfassendste besondere Beachtung verdient.

Im Prolog wird die den Satan hochgradig interessierende Frage aufgeworfen: Ist der Egoismus die Wurzel der Frömmigkeit oder nicht? Satan tritt mit aller Energie für die erstere, Gott für die letztere Behauptung ein. Man ist die Wette eingegangen. Hiob, dessen Frömmigkeit mit Absicht vom Dichter in ein so helles Licht gerückt ist, wird von Gott mit der schmerzlichen Ehre betraut, den Verkläger zu widerlegen. Anfangs besteht der Dulder die Leidensprobe glänzend c. 1 und 2, dann aber, durch die Reden der Freunde zur Verzweiflung getrieben, an Eloahs Gerechtigkeit irre geworden, nimmt er c. 3—14 eine Stellung zu Gott ein, wie sie Satan haben wollte. Hiob giebt Eloah den Abschied. Cap. 15 ff. erfolgt dann der Umschlag. Hat die Lieblosigkeit der Freunde c. 3—14 Hiob von Gott weggetrieben, so führt ihn jetzt genau dasselbe Motiv wieder in Jahwe's Arme zurück, giebt ihm den Glauben an eine sittliche Weltordnung wieder, die nur nicht so pedantisch aufzufassen ist, wie die Freunde sie dargestellt haben c. 19. Mit c. 28 hat Hiob die Höhe theoretischer Erkenntniß erstiegen: Gottes Wege sind für den Menschen unerforschlich, hoch und weise. Freilich praktisch relegiös werthvoll hat er diese neu gewonnene Erkenntniß für sich noch nicht zu machen gewußt. Dazu kommt es erst durch Jahwe's Erscheinen c. 38 ff. Ich wende gegen diese Fassung etwa Folgendes ein: 1) Prolog und Dialog stehen unter verschiedenen Gesichtspunkten, die zwar verwandt aber nicht gleich sind (vgl. Kuenen p. 118).

2) cap. 3—14 ist weder exegetisch-kritisch (cap. 9,2—24 und c. 12 stehen am unrechten Ort etc.) noch sachlich richtig aufgefasst. Hiob giebt c. 3—14 Gott keineswegs den Abschied. Beweis c. 7, 8,21. c. 6,10. c. 13,6. 7 ff. 16. c. 14,13 ff.

3) Capitel 19 wird von Meinhold in seiner Bedeutung verkannt. Hiob wird hier nicht der Versuchungen Herr, wenigstens nicht dauernd. Beweis c. 21. 24.

4) Capitel 28 ist nie und nimmer der Höhepunkt theo-

retischer Erkenntniß, sondern ein Lösungsversuch von späterer Hand. Beweis c. 29—31. c. 38 ff.

5) Hätte Hiob vor cap. 38 die richtige Erkenntniß auch nur an einem Zipfel erfasst, so hätte Jahwe anders auftreten müssen, nicht aus dem Sturmwind heraus mit dem Dulder reden. Die Scheidung zwischen theoretischer und praktischer Erkenntniß, welch letztere dem Dulder erst durch die Theophonie zu Theil werden soll, ist im Buche durch nichts angedeutet und widerspricht dem zunehmenden Frevel Hiobs aufs schärfste. Und endlich wird der Hauptgesichtspunkt, die Bestreitung der orthodoxen Vergeltungslehre ganz außer Augen gelassen.

Als Torso endlich behandeln Merx und Holtzmann unser Buch Nach ersterem stellt sich der Gang des Gedichts etwa folgendermaßen: Capitel 3—14 nennt er die Position der Allmacht, weil der Dulder es sich nicht anders denken kann, als daß Gott auch dem sittlich begabten und tugendhaften Menschen nur in der Weise der Macht gegenüber stehe. Hiob läuft mehrfach Gefahr, im Nihilismus zu stranden. Im zweiten Gesprächsgang wird dann genetisch aus dem Bewußtsein des leidenden Mannes eine bessere Ueberzeugung von Gott producìert. Diese Anschauung ruht zunächst ganz unvermittelt neben der älteren nihilistischen des ersten Gesprächsganges (Position der Allmacht. cap. 15—21 bilden demnach die Antithesis zur Thesis c. 3—14). Der dritte Gesprächsgang soll dann die Synthesis dazu geben. Hier aber versagt der Dichter. Er hat Geister wach gerufen, deren er nicht Herr werden konnte pag. XXXI. Sollte die Dichtung nicht ziellos im Sande verlaufen, so mußte der Verfasser sich und seinem Helden die Inkonsequenz aufbürden (einen andern Ausweg fand er nicht), dieselbe göttliche Gerechtigkeit, welche er bisher geleugnet hatte, thatsächlich wieder aufzunehmen. So geschieht es c. 27. 28. Hiob macht also in einer 3fachen Stufenfolge aus seinem eigenen Bewußtsein heraus den Gott, welchen er früher zu einem blos allmächtigen „entleert“ hatte, allmählich zu einem gnädigen, gerechten und weisen, unter dessen Hand sich der Mensch nicht nur billig beugen muß, sondern auch willig beugen kann. Das Ergebniß ist also folgendes: Eine theoretische Einsicht in die Räthsel des Weltlaufs besitzt kein Mensch, ihm kommt nur die Weisheit des praktischen Handelns zu. p. 29. 32 ff.

Zu fast demselben Resultat kommt auch Holtzmann (p. 151), wenn er schreibt: der ehrwürdige großartige Torso giebt eine Lösung, welche in unsere Sprache übersetzt besagt: Die Frage der Theodicee (vgl. übrigens Ev. Johannes 9,3) ist nur zu lösen im Sinne der praktischen Vernunft Kants, welcher es allein verliehen ist, an den Gestaden zu landen, nach welchen der Verstand stets nur mißglückte Irrfahrten

angestellt hat p. 225. Indem ich nun mit diesem Resultat mich nahe berühre, möchte ich doch einige Bemerkungen zu der Merx'schen, Holtzmann'schen Auffassung, der ich im Uebrigen viel Anregung verdanke, nicht zurückhalten. 1) Merx verkennt den Centralgedanken von der doppelten Vergeltung. 2) Das persönliche Moment, die Einw[illegible] der Freunde auf Hiob wird durchaus unmotiviert als verkehrt abgelehnt p. 26. 3) Merx kann cap. 21 und 24 nicht recht unterbringen. So gewiß er darin Recht hat, daß nach c. 19 eine Pause eintritt, so gewiß ist es doch auch, daß der Dichter dieselbe nicht dazu benutzt, nur die Kehrseite des Problems zu erörtern (das Wohlergehen der Bösen), sondern das Problem selber. Merx hat eben die Bestreitung des Dogma's nicht zur Hauptsache gemacht, und darum kann er die äußerst wichtigen Capitel 21 und 24 nur oberflächlich in den Gang des Buches einordnen. Damit hängt endlich auch die Merx'sche Erklärung zusammen, daß das Buch ein Torso sei. Angesichts der gebotenen Lösung ist diese Aufstellung unberechtigt, denn der Zweck des Buches ist meiner Ansicht nach vollständig erreicht, wenn die Lehre von der doppelten Vergeltung, als irrig, das Leiden der Frommen der Spekulation entrissen und statt dessen rücksichtslose Unterwerfung unter Gottes Fügung gelehrt ist.

Die folgenden Erklärungen haben meiner Ansicht nach in der Hauptsache das Richtige getroffen, insofern als sie alle mehr oder weniger die Polemik gegen die Theorie von der doppelten Vergeltung in den Mittelpunkt gerückt haben. Am wenigsten ist dies gewissermaßen noch bei Delitzsch der Fall. Seine, mehrfach an Ebrard, Budde erinnernde, Grundauffassung des Gedichts ist ungefähr folgende: (Kommentar p. 3 ff. R. E. VI p. 128 ff.) Die vergeltende Gerechtigkeit Gottes ist nicht das letzte Wort, welches im Hiob gesprochen ist, es giebt Leiden, welche weder eine Strafe, noch eine Züchtigung der Sünde halber sind, welche nicht von Gottes Zorn, sondern von Gottes Liebe verhängt werden, und den Zweck haben, die Frömmigkeit des Gerechten zu bewähren, zu vollenden, zu belehren. Das ist die göttliche עֵצָה, welche dem Plan des Buches Hiob zu Grunde liegt und im Epilog ihre Erfüllung findet. Hiobus beatus in corporis sospitate, sed beatus factus in vulnere. (Fulgentius von Ruspe). Den weiteren Gang des Buches denkt sich Delitzsch dann so, daß Hiob allmählich des Zweifels Herr wird, die Unzulänglichkeit des herrschenden Dogma's erkennt, und mehr und mehr zur Ruhe gelangt. Die Jahwereden bieten die eigentliche Lösung noch nicht (die Elihureden scheidet auch Delitzsch aus), sondern bereiten dieselbe nur vor; thatsächlich erfolgt die Verwirklichung des Liebesrathschlusses Gottes erst im Epilog.

Ich habe gegen diese Auffassung Folgendes zu bemerken:

Der Begriff des Bewährungs- und Läuterungsleidens ist fälschlich dem Prolog entnommen und der Construktion des ganzen Buches zu Grunde gelegt.

Hiob bewährt sich eben nicht. Cap. 27—31 ist nicht der Uebergang von der Verwicklung zur Lösung, sondern theils ein secundärer Einschub c. 27 und 28, theils eine scharf formulierte Anklage gegen Gott c. 29—31. Und endlich: Während die Jahwereden bei Delitzsch nur eine höchst untergeordnete Rolle spielen, während also ihre Bedeutung als Schlußstück des ganzen Buchs verkannt wird, wird der Epilog ungebührlich in die Lösung verwoben, ja eigentlich als Lösung aufgefaßt. Ich kann nur Wellhausen zustimmen, wenn er (Israelitische und jüdische Geschichte 1894 p. 177) 1) schreibt: Der ohne Zweifel echte Schluß trägt so wenig zur Lösung des Problems bei, wie der ebenfalls echte Prolog.

Delitzsch ist meiner Ansicht nach der Gefahr nicht ganz entgangen, die bekämpfte Lehre von der doppelten Vergeltung hier endgültig wieder statuirt zu haben.

Nicht eben sehr weit von der skizzierten Delitz'schen Erklärung liegt die von Volk (Kurzgefaßter Kommentar zu den biblischen Schriften A. T. VII). Er sagt selber p. 4, daß er sich von dem zuvor genannten Gelehrten nur dadurch unterscheide, daß er mehr Gewicht auf die Thatsache der göttlichen Erscheinung legen zu müssen glaube. Es sei richtig zu sagen, daß das Buch vom Bewährungsleiden des Gerechten rede, und daß Hiob sich unter dem Leiden bewährt habe, aber es wolle nicht minder hervorgehoben sein, daß erst Jahwe es sei, durch dessen Offenbarung der Angefochtene zum innern Frieden gelange, d. h. zur Erkenntniß des göttlichen Rathschlusses, welcher in seinem Leiden sich vollzog. Auch soviel ist Volk geneigt zuzugeben, daß Hiob sich nicht ohne Sünde bewährt hat, weshalb nicht schlechthin von einer verklärenden Herausstellung der Gerechtigkeit des Leidenden geredet werden könne. Zweierlei hat Volk vor Delitzsch meiner Ansicht nach voraus 1) er berücksichtigt die Jahwereden prinzipiell bei der Lösung und 2) er sucht Prolog und Dialog klarer zu vermitteln. Aber gerade diese Combinationshypothese hat ihre Schwächen. Wenn p. 5 gesagt wird, das Buch solle lehren: nur der Leidende kommt zu innerem Frieden, zu dem sich Gott persönlich bekennt, so liegt hier ein Irrthum vor. Denn durch diese Erklärungsweise wird die Gotteserscheinung, welche im Hiob als ein ganz außerordentliches Faktum gedacht ist, auf das Niveau des Gewöhnlichen herabgezogen, als etwas gewerthet, was immer eintreten muß, wenn ein von dem Leidensräthsel des Lebens zerrüttetes Gemüth zur Ruhe kommen soll. Diese falsche Werthung der Theophanie (daß noch auf einem andern Wege Gott sich zu dem Frommen bekennen könne, ist nicht

angedeutet), scheint mir die Achillesverse des Volk'schen Standpunkts zu sein. Daneben scheitert seine Hypothese aber auch noch daran, daß die Bewährung und das zum inneren Frieden Kommen nicht einfach Synonyma sind auf alttestamentlichem Boden. Und endlich: Bewährt hat sich Hiob auf keinen Fall. Beweis c. 31,35—38, wo Hiob so trotzig wie je gegen Hiob angeht.

Zum Schluß noch einige Bemerkungen zu der Dillmann'schen Fassung: Nach ihm verläuft das Buch p. 18 ff. in drei Momenten: Anknüpfung, Verwicklung, Lösung. Die Anknüpfung erweckt durch Schilderung von Hiobs Glück und Unglück, durch seine Bewährung und dumpfe Klage allgemeines Interesse für den Helden cap. 1—3.

Die Verwicklung c. 4—28 enthält den Redestreit Hiobs mit seinen drei Freunden in drei Wendungen. Der Fortschritt des Kampfes vollzieht sich bei Hiob dadurch, daß er bis c. 28 aus dem Zweifel zum Glauben und zur Siegesgewißheit sich hindurchringt; bei den besiegten Freunden beruht der Fortschritt des Kampfes darauf, daß sie aus der behutsamen Vorsicht allmählich zur Härte und zur Rücksichtslosigkeit vorwärts schreiten. Gegenstand des Kampfes ist das Dogma von der doppelten Vergeltung. Während die Freunde dasselbe mit starrer Einseitigkeit vertheidigen, als allein Gottes Gerechtigkeit entsprechend, greift Hiob im Bewußtsein seiner Unschuld, diese Lehre an. Seine Erkenntniß gipfelt dann schließlich in dem Satz: Es giebt manchmal Fälle, wo den Frevler nicht sein Geschick ereilt, und wo es dem Guten nicht gut geht, das Dogma ist also nicht unbedingt anwendbar.

Zweierlei möchte ich gegen Dillmann bemerken: 1) Dillmann führt seinen Hauptgedanken: die Bestreitung der Vergeltungsgerechtigkeit nicht klar durch, sondern alteriert ihn durch Einführung von nebengeordneten Momenten und zwar durch die Hervorhebung der Möglichkeit a. dass auch ein Gerechter leiden könne, b. durch die Constatierung der Thatsache, dass das Leiden praktisch und theoretisch zur Bewährung diene, c. durch die Feststellung der Gefahren, welche der Bewährungsprozess mit sich bringt. So gewiss nun alle diese Momente am Dogma orientiert sind, so sicher beanspruchen sie doch ein Mass von Selbständigkeit, welches die einheitliche und klare Durchführung des Hauptgedankens problematisch macht.

2) Dillmann will zeigen, wie das Leiden des Frommen im Buche Hiob praktisch und theoretisch mit Gottes Gerechtigkeit vereinbart werden könne, im Gegensatz zu dem herrschenden Dogma. Allein eine theoretische Lösung wird nicht geboten. (Dillmann giebt das an etlichen Stellen selbst zu vgl. p. 13. 15. 247 etc.). Und dann, nicht nur wegen ihres Mißverstandes und ihres Mißbrauchs wird die Vergeltungs-

lehre bestritten, nein, im vollen Umfang wird sie bekämpft. (Vgl. die etwas schwulstige, aber doch im Wesentlichen richtige Formulierung von Umbreit p. 13 ff.).

Gerade die Frömmsten und Besten werden ja durch dieses Dogma naturgemäß in Verzweiflung getrieben, wenn sie ins Leiden gerathen. Darum ist eine solche Theorie werth, à tout prix perhorresciert zu werden. Dillmann bleibt mit seiner Erklärung auf halbem Wege stehen. Das vorsichtige Abwägen, mitunter ist es so, mitunter aber auch anders, wird dem titanisch-heroischen Charakter des Buches nicht gerecht. Und endlich: Bewährt hat sich Hiob nicht. Capitel 28 ist sekundär (vgl. auch Reuss p. 309) u. c. 38 ff. formell und sachlich unverständlich, wenn der Dulder sich schon wieder zu Gott umgewandt hat.

Das kritische Ergebniss.

Wir stehen am Ende der kritischen Untersuchung. Dem vorgesteckten Plane gemäß, haben wir von Capitel zu Capitel fortschreitend, den Gang des Buches zu fixieren gesucht. Aus innern und äußern Gründen sahen wir uns genöthigt, folgende Stücke, welche die Einheitlichkeit der Composition störten, den geringsten Anforderungen an Zusammenhang und Uebereinstimmung, in logischer und psychologischer Hinsicht nicht entsprechen, als Einschub auszuscheiden: Cap. 9,2—24, cap. 12, welche beide nicht als am rechten Orte stehend, andersartig eingefügt wurden, nämlich hinter c. 25 und hinter c. 27. Von Capitel 24 an, welch letzterer Abschnitt selbst vielfach überarbeitet, nur noch die ursprüngliche Tendenz erkennen liess v. 1—8, 10—11, 24 und 25, sahen wir uns ganz auf den Boden der Hypothese gestellt. Von cap. 25—28 vermochten wir in der vorliegenden Textgestalt nur cap. 26,1—4 und cap. 27,1—6 für ächt zu halten. Cap. 32—37, die Elihureden sind im Gesammtkörper des Buches fremde Bestandtheile und deshalb auszumerzen. Von den Jahwereden weisen die Behemoth- und Leviathanepisoden unverkennbare Spuren einer Interpolation auf Prolog und Epilog endlich wurden als durchaus ächt und unentbehrlich erkannt.

Dies (von kleineren Einschüben abgesehen, z. B. cap. 22,21 ff. c. 38 ff.) das litterar-kritische Ergebniß. Wir haben dann unsere Auffassung des Buches Hiob, wie wir sie in der Einzeluntersuchung von cap. zu cap. bereits herausgestellt haben, mit gegnerischen Hypothesen auseinandergesetzt und combiniert, und wollen nun zum Schluß noch den Versuch machen, zusammenhängend unsere eigene Ansicht über den Gang und Zweck des Buches darzulegen.

Positiver Theil.

I. Gesprächskreis Cap. 3—14.

Prolog. Cap. 1 und 2.

Im Prolog wird Hiobs Unschuld so deutlich wie möglich hervorgehoben. Selbst der Satan, welcher hier schon sein Gefallen daran bekundet, die Frommen zu Falle zu bringen, kann einem Dulder wie Hiob gegenüber nichts ausrichten, er wird an ihm zu Schanden. Hiobs Frömmigkeit ist rein, frei von allem Egoismus, lediglich auf Gott und sein Wohlgefallen gerichtet. Trotz aller Trübsal und schwerer Schicksalsschläge lautet des Dulders Bekenntniss: Der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen, der Name des Herren sei gelobt.

Hiobs Unglück ist indessen ruchbar geworden. Der plötzliche Glücksumschlag der ihn, den reichsten, angesehensten Mann, zum elenden, siechen Bettler machte — hat seine Beurtheilung gefunden, nach Maßgabe der landläufigen Dogmatik. Alle, selbst sein Weib verlassen ihn, weil seine Trübsal nach dem Glauben der Zeit, die alles Unglück für göttliche, wohlverdiente Strafe ansah, nur die naturnothwendige Folge schwerer Sünde sein konnte. Aber auch jetzt noch bleibt Hiob seinem Gott treu (vgl. die Scene mit seinem Weibe) — wohl mochte sich der Zweifel in ihm regen, aber er kämpft ihn nieder c. 2,1—11.

Noch eine Hoffnung blieb ihm: seine Freunde Eliphas, Bildad und Zophar; sie waren gewiß imstande, aus dem Schatz ihrer reichen Erfahrung heraus Hiob Aufschluß zu geben über sein räthselvolles Schicksal, das er durch nichts verdient zu haben sich bewußt war. In dieser Situation treffen ihn die Drei, die auf die Kunde von Hiobs Elend sich aufgemacht, um ihn zu trösten. Allein beim Anblick des entsetzlich geplagten Freundes verstummen sie vor Entsetzen, nicht aus Mitleid. Unabänderlich fest stand bei ihnen der Grundsatz: solch ein Glücksumschlag ist nur bei größester Sünde möglich. Gott ist gerecht, seine Strafe ereilt auch den scheinbar Frömmsten, der sich heimlich vergangen. — Der Böse besteht nicht. In ihren Herzen haben sie in den sieben Tagen des Schweigens den Freund ihrem Dogma geopfert. —

Vergeblich hat der Dulder auf Trost, auf Rath gewartet, immer deutlicher wird es ihm, auch die Freunde können oder wollen ihn nicht anders beurtheilen als seine Verwandte, auch sie sehen in ihm einen רשע. Und doch ist dieses Urtheil falsch — Hiobs Gewissen lehnt sich gegen die Anklage, schuldig zu sein, empört auf. Der Zweifel, bisher mühsam unterdrückt, bricht los, nachdem die letzte Hoffnung, ihn zu meistern, durch das Versagen, durch den Abfall der Drei ver-

---

[1]) Objektiver erscheint der Satan in A. nach Sach. 3.

nichtet ist. Hiobs Ergebung ist dahin, sein Leiden ist ihm zum Problem geworden, er kann nicht mehr stille sein, sein Unglück tragen Und, je länger zurückgehalten, um so wilder und ungestümer bricht seine Klage (c. 3) hervor. Warum bin ich nicht todt? warum quält mich Gott (c. 3,23) so furchtbar schwer? so jammert er im Gegensatz zu seiner gefaßten Sprache in cap. 1 und 2. Der Knoten ist geschürzt, fester und fester zieht er sich zusammen. Die Freunde hatten erwartet, Hiob werde reumüthig eingestehen, ja ich habe gefrevelt, möge Gott mir gnädig sein und mir verzeihen. Nichts von alledem war erfolgt, ja, Hiob hatte sogar indirekt Gott angeklagt, Urheber seines durch nichts verschuldeten (argumentum e silentio) Unglücks zu sein. Dazu konnten die Freunde nicht schweigen, und alle drei ergreifen das Wort nach einander, um Hiob darauf aufmerksam zu machen, daß das Eine, was für ihn noth thue, Buße sei, er solle Gott seine Sache vortragen, ihm seine Sünde bekennen, dann würde es ihm wieder glänzend gut gehen. Von Mitleid, von Freundesrücksicht keine Spur —, die Drei kümmerte das Einzelschicksal, und beträfe es auch den liebsten Freund, die ärmste Waise, nur als Beleg ihres Dogmas. Dogma gerettet — alles gerettet. In diesem Sinn weist Eliphas c. 4 und 5 auf die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen hin (Berufung auf das Nachtgesicht, das diese Lehre sanctionierte), was wäre also dabei, wo alle Sterbliche nicht rein in Gottes Augen, wenn Hiob offen seine Schuld eingestände etc. Bildad c. 8 beruft sich zum Erweis dafür, daß der Bösewicht (schroff exemplificiert er schon auf Hiobs Kinder) vergehe, auf die Tradition der alten Väter und ihre Erfahrung, stellt aber auch noch im Fall der Bußfertigkeit Hiobs eine herrliche Restitution in Aussicht, wenn er auch den von Eliphas c. 5,17 ausgesprochenen Gedanken nicht mehr verwerthet, daß die Trübsal für den Frommen Durchgangspunkt zur Verherrlichung sei. (Leiden bewirkt Läuterung und Förderung.) Zophar endlich fordert c. 11 Buße und Unterwerfung unter Gottes Weisheit, welche Hiobs Frevel wohl kenne, und milde genug, ihn nicht nach Maß und Verdienst bestraft habe. (Welche Ironie!) Bekehre sich Hiob, so würde es ihm wieder besser gehen. Aber mit allem Nachdruck (vgl den Schlußsatz) wird hervorgehoben: Das Loos der Frevler ist: die Seele auszuhauchen.

Wie stellt sich Hiob zu diesen Angriffen resp. Verheißungen: Beide sind ihm gleich furchtbar, bohren wie ein Schwert durch seine Seele. Denn was setzen sie voraus? Bekenntniß der Schuld, Reue und Buße. Und Hiob konnte doch keine solche anerkennen (man beachte „wie raffiniert" [J. G. Hoffmann] der Dichter sein Werk angelegt) c. 1 und 2, ohne an sich und wider sich zum Lügner zu werden.

Zuerst versucht er noch cap. 6 die Freunde persönlich

für sich zu gewinnen, dann aber, als er c. 7 beim Eingehen auf die mißglückten Erklärungsversuche des Eliphas die ganze Größe seiner trostlosen Lage sich vor die Augen stellen muß, bricht er los in ungezügelter Anklage gegen Gott c. 7,11 ff., der ihn grausam verfolge und ins Leid schicke. Hiobs Anklage c. 3,23 hat ihre Steigerung gefunden. Aber sie findet ihre Grenze, trotz aller Leidenschaftlichkeit, in dem Rest seines Gottesglaubens, der sich nicht tilgen lassen will, cap. 7,8b, 21b. Zwei Seelen streiten in des Dulders Brust, zwei Strömungen in seinem Denken liegen mit einander im Streit. Welche wird siegen? Zunächst gewinnt es den Anschein, als sollte die gottfeindliche Richtung in seinem Herzen einen leichten Sieg davontragen, denn c 9,25 ff. und c. 10 (außer v. 3b) stürmt Hiob, den Grundsatz seiner Freunde ins Ironische kehrend, gegen Gott als einen willkürlichen Despoten an, dessen Regierungsmaxime keine andere sei als: Macht geht vor Recht. Allein c. 13,14 kehrt sein Gottvertrauen wieder seine Bedeutung heraus. Gott vergilt den Freunden, deren Scheinweisheit Hiob von jetzt ab für immer von sich weist, nach Gebühr mit gerechter Strafe, wenn sie nicht aufhören, seine heuchlerischen Advokaten zu spielen. Also noch hat sich Eloahs Bild für den Dulder nicht ganz verzerrt, er kann Gott noch als eine sittliche Größe auffassen. Ja, er vermag sich zu dem Gedanken aufzuschwingen, daß Gottes Zorn sich einmal so lange legen könne, bis Hiob von Gott (schon hier die Scheidung zwischen Gott und Gott cap. 16,16 angebahnt) in der Unterwelt geborgen, wieder den Anblick der Gnade zu schauen bekäme. Und wenn er diesen Gedanken auch weit von sich weist, weil er ein Fortleben nach dem Tode in sich schließt — es ist doch ein deutliches Zeichen dafür, daß Hiob noch nicht ganz mit Gott gebrochen, wenn er einer solchen Spekulation auch nur auf Zeit Raum giebt — sie überhaupt anstellt (c. 14). Die Unterströmung in Hiobs Denken ist gegen Ende des ersten Gesprächsganges erstarkt — im zweiten Kreislauf der Rede sollte sie sogar zum Siege gelangen (c. 19,25) über die dunklen Zweifelsmächte, wenn auch nicht für immer.

II. Gesprächsgang.

Die Freunde haben vergeblich sich abgemüht, Hiob durch ihre Verheißungen und Drohungen zu locken, und zur Buße, zur Unterwerfung unter Gottes Strafe zu bewegen. Ihre Leidenschaft ist mit dem Streit und der vermeintlichen Hartnäckigkeit ihres Gegners gewachsen. Daß Jemand unschuldig leiden könne, war ihnen reiner Unsinn, denn dann wäre Gott ungerecht, und das zu behaupten wäre Frevel. In diesem Cirkel sich bewegend, führt ihr consequentes Denken sie zur

Ketzerei, zur thatsächlichen Verkennung des göttlichen Wesens. Haben nun ihre bisherigen Verheißungen auf Hiob keinen Eindruck gemacht, so urgieren sie jetzt fast ausschließlich die Drohung — sie greifen zur Abschreckungstheorie. Möglichst grell und furchtbar malen sie das Bild vom Untergang des רָשָׁע aus. Hiob soll sein eigenes Loos damit vorgezeichnet sehen, in sich gehen, Gott um Verzeihung seiner Schuld bitten. Es ist daher nur natürlich, wenn der versöhnliche Schlußtheil ihrer früheren Reden, welcher den Inhalt hatte: „Den Bußfertigen erwartet Segen" völlig fortfällt. Vgl. p. 62.

Das Verhalten der Freunde ruft in Hiob eine „Krisis" hervor. (Ebrard). Hat ihre Lieblosigkeit anfänglich den Erfolg gehabt, daß sie den Dulder der letzten Hoffnung beraubte und dadurch zu offenem Murren gegen Gott, den eigentlichen Urheber seines Leidens, reizte (cap. 7,11 etc.), so treibt ihn jetzt ihre zunehmende Leidenschaftlichkeit und unerbittliche Strenge in Gottes Arme (vgl. Excurs zum II. Gesprächsgang) Der Rest des alten Gottesglaubens, der noch in Hiobs Brust lebte, wollte sich nicht Schweigen gebieten lassen, sondern reagierte kräftig gegen die Forderung der Freunde, Gottes Gerechtigkeit anzuerkennen, dadurch, daß er sich schuldig bekenne. Je länger je mehr sah sich der Dulder der Gefahr ausgesetzt, daß er beim Tode allgemein für einen entsetzlichen Verbrecher gelten würde, und wie bald mußte seine Zeit dahin sein! — (Auf Genesung hofft Hiob nicht mehr vgl. c. 17, Schluß.) Nur einer konnte ihn in dieser Drangsal noch erretten; Gott, der ihm das Leid gesandt, er konnte es auch allein wenden und den Dulder rechtfertigen. Und war von dem Gott der Gegenwart kein Heil zu erwarten, weil sein Zorn wider Hiob entbrannt war, — nun, der Glaube schreckte vor dem frappanten Gedanken (Wellhausen Skizzen und Vorarbeiten I 93) nicht zurück, von dem Gott des Grimms an den Gott der Gnade in der Zukunft zu appellieren (c. 16,18 ff.) Unter gewaltigen Schwankungen bricht dieser Glaube sich Bahn, wird man doch, wenn man auf die Stimmung Hiobs sieht, wie sie unmittelbar nach jedem Glaubensaufschwung sich darstellt, den Eindruck nicht los, daß der Dulder unter dem Spiel und Gegenspiel der widerstreitendsten Empfindungen von einem Extrem ins andere verfällt, bis endlich c. 19,25 sein Bekenntniß lautet: ich weiß, daß mein Erlöser lebt. Mit der ganzen Energie des Glaubens, welcher den Erfolg vorweg nimmt, hatte der Dulder sich zu Gott bekannt. Aber noch war Zeit und Stunde nicht erschienen, die Jahwe seinem Rathschluß vorbehalten zur Rechtfertigung seines Knechts. Vergebens schaut dieser, Hülfe suchend, zu Eloah empor, der Himmel bleibt verschlossen, keine Antwort ward ihm zu Theil. Statt dessen treffen seine ringende und verzweifelnde Seele die groben Invektiven eines Zophar cap. 20.

Wie ein Hohn auf sein gläubiges Vertrauen klingt die Zumuthung in sein Ohr: Gestehe, daß du Wittwen und Waisen geplagt, Gottes gerechte Strafe damit verdient und verwirkt hast. Jetzt ist es um des Dulders mühsam errungene und behauptete Fassung geschehen, jetzt ist es ihm eins, komme was kommen mag: es giebt in der Welt und speziell für ihn keine gerechte Vergeltung, denn sonst könnte ihm, den Unschuldigen, die Anerkennung seiner Tugend nicht versagt sein. Capitel 21, 22, 23, 24 legen von der nunmehr definitiv eintretenden unheilvollen Wendung in Hiobs Seele Zeugniß ab. Und in der That, dieser Umschwung ist erklärlich genug. Demgemäß schreibt auch Umbreit pag. 13: „Man denke sich lebhaft in die Seele eines dieses tröstenden (Auferstehungs-) Glaubens beraubten Israeliten hinein, welcher sich keiner Schuld bewußt, reines Herzens und dabei hellen Verstandes, von allen Qualen des Elends bedrängt, statt liebevollen Tröstern, sich Menschen gegenüber sieht, welche, hinter das Bollwerk der Dogmatik verschanzt, ihm immerfort den kalten Spruch vorhalten: wie der Mensch auf Erden lebt, so ergeht es ihm — — und wir fassen die Verzweiflung eines Hiob." Und wie weiß er ihr Ausdruck zu geben? Mit grimmigem Behagen beweist er seinen Gegnern, das gerade Gegentheil ihrer Behauptung sei der Fall, dem Frevler geht es niemals schlecht, sondern vielmehr sehr gut im Leben. Die Erfahrung beweist es zur Genüge, daß die Bösewichter viel Ehre, viel Geld und Gut, viel Glück und Segen im Haus und Hof haben, bis endlich ein sanfter Tod sie abberuft c. 21, vgl. pag. 55. Es ist also mit der göttlichen Vergeltung nichts, in Wahrheit existiert sie nicht. Mit dieser schrillen Dissonanz schließt der unter so glücklichen Auspicien begonnene zweite Gesprächsgang für Hiob ab.

III. Gesprächsgang.

Mit einem seiner Ansicht nach unwiderleglichen Syllogismus eröffnet Eliphas als der Programmredner der Drei die letzte Phase des Redestreites. Es ist gewissermaßen ein letzter Appell an Hiobs Gewissen, wenn ihm vorgehalten wird: Gott steht jedem Menschen unparteiisch gegenüber, was sollte er auch davon haben, wenn er den einen vor dem andern bevorzugte (der Utilitarismus die Alternative im Denken der Freunde); soviel ist an der Meinhold'schen Fassung des Problems richtig, aber es ist nur ein Nebenmoment, welches gelegentlich einmal als Hilfsgröße herangezogen wird. Anders im Prolog — ist Gott aber unparteiisch, nun, dann bestraft er nicht nach Gunst, resp. Willkür, sondern nach Verdienst, das möge sich Hiob merken. Der Grund seiner Trübsal läge nicht in Gott, sondern in ihm selber, das bewiese sein Leben.

Unglücklich genug greifen die Freunde den empirischen Beweisen Hiobs gegenüber auf das Leben zurück und suchen den Dulder grober Sünden zu überführen. Ihr Grimm gegen Hiob hat seinen höchsten Grad erreicht. Rückhaltlos zählen sie ihn den Frevlern zu. — Und doch, hat Hiob nicht Recht, wenn er ihnen vorwirft, sie lögen zu Gottes Ehre, — wenn sie, nur ihrer frommen Theorie zur Liebe, ohne erfahrungsmäßigen Anhalt (vgl. 19,4), trotz des Dulders Unschulds-Betheuerungen, ein solches Urtheil fällten. Und als er ihnen cap. 23 und 24 sagt, Gott sei ungerecht, das beweise er ja nicht nur dadurch, daß er sich der Forderung des Dulders, einen Rechtshandel mit ihm einzugehen, geflissentlich entziehe, sondern auch sonst noch oft genug im Leben (c. 29), da verstummen die Freunde allmählich. Einem Sünder, der keine Reue zeigt, der sich nicht entblödet (c. 24) zu behaupten, Gott helfe den Tyrannen und Blutsaugern der Menschheit noch obendrein, einem solchen Sünder wollten sie nicht länger mehr das Wort dadurch reden, daß sie sich überhaupt noch mit ihm abgaben. Bis zuletzt war ihrem dogmatischen Denken die Möglichkeit, daß es ein Leiden Unschuldiger geben könne, nicht nahe zu bringen gewesen, und doch hatten sie ihren Freund als ein Muster von Tugend gekannt, und gewiß auch oft gerühmt. Bildad zieht sich daher, das Nutzlose des ferneren Streites einsehend, auf die Theorie zurück, sein Thema bleibe das alte: Gott ist gerecht[1]). Hiob verspottet die Weisheit seines Gegners c. 26,1—3 und erklärt ihm: (cap. 9,1—24 dem Kern nach) der einzig richtige Standpunkt, den ein Mensch der Vergeltungsgerechtigkeit Gottes gegenüber einnehmen könne, sei der (cap. 9,20): „Gott bringt die Guten wie den Bösen um, wie es seiner Willkür beliebt."

Nachdem Zophar noch in wesentlicher Anlehnung an cap. 11 Hiob auf Gottes Weisheit verwiesen, die allen Frevel unter der Sonne entdecke und zu strafen wisse, verhöhnt Hiob seine Gegner auf das Furchtbarste und schleudert zugleich die heftigsten Angriffe gegen Gott. Die Verdunklung der עֵצָה Eloahs mit Worten ohne Erkenntniß hat ihren Höhepunkt erreicht.

Noch einmal wird dann das Resultat des ganzen Streites in einer Rede zusammengefaßt, von der wir c. 27,1—6 noch ein Bruchstück besitzen, welches die beiden constitutiven Faktoren in Hiobs Denken mit am klarsten zur Geltung bringt. 1) Die Behauptung eigner Unschuld und 2) die unumwundene Erklärung: Gott vergewaltigt mich,

[1]) Nach cap. 24 stehen wir meiner Ansicht nach auf dem Boden der Hypothese. Ich gebe daher den Gedankengang von cap. 25 an, lediglich als Vermuthung in Consequenz meiner Auffassung von cap. 19, cap. 29—31 und cap. 38 ff. wie ich denselben seiner Zeit des Näheren zu begründen versucht habe.

zieht mir mein Recht, auf welches ich auf Grund meiner תמה Anspruch machen kann.

Hiob ist nach cap. 27 und 28 mit den Freunden fertig. In seinem Schlußmonolog cap. 29—31 erwähnt er sie nicht mehr.

Entsprechend cap. 3 wendet er sich allein an Gott und formuliert das Problem, unter dem er leidet, schärfer und kühner wie je (c. 29). Die Schilderung seines einstigen Glücks, die rührende Darlegung seiner jetzigen Schmach c. 30 (vgl. c. 16,17), alles wird durch c. 31 zur Anklage gegen Gott gestempelt. Gott hat ihn schuldlos (jeder Satz in c. 31 ist ein Reinigungseid für etwa mögliche Sünde) der Schande preisgegeben — ist das gerecht? ist das Gottes würdig? Nein, wollte Eloah nur erscheinen, Hiob Gelegenheit geben, seine Sache zum Austrag zu bringen, wie ein Fürst, stolz und siegesgewiß würde er dem Gegner entgegentreten.

Allein es kommt anders: Jahwe erscheint — und Hiobs Trotz wird gebrochen. Wie eine schwächere Welle vor einer stärkeren zurückfluthet, so des stolzen Tadlers Muth vor der Donnersprache des Allmächtigen. Hiob unterwirft sich rückhaltlos, aber nicht bloß dem Eindruck Folge gebend, daß die unendliche Macht auch das unendliche Recht sei (vgl. Hitzig p. 279, 295), sondern auch durch die Erkenntniß sittlich gehoben, daß Gottes Allmacht g e r e c h t u n d w e i s e wirke, wenn der Mensch auch nicht imstande ist, Gott die Zügel der Weltregierung abzunehmen, (c. 40) und wenn er auch nicht klug genug sei, des Herren Wege zu verstehen — es ist etwas Großes, Ueberwältigendes, einem solchen Gott sich voll und ganz zu ergeben in Freud und Leid.

Der Epilog bringt dann c. 42,7 ff. noch ein liebliches Nachspiel. Die persönliche (nicht etwa wie Bleek wollte, die allgemeine, immer eintretende) Gnadenzuweisung Eloahs an seinen bußfertigen Knecht, der jetzt nach c. 42,1—6 ganz auf dem Standpunkt von c. 1 und 2 steht. Hiobs Restitution ein Act der poetischen Gerechtigkeit. Die Hauptsache aber ist in cap. 42,7 ff. wohl die Bestrafung der drei Freunde, (Elihu nicht erwähnt — also aus dem „dialektischen Proceß“ des Buches nicht zu begreifen vgl. Elihureden) und damit die definitive, thatsächliche Perhorrescierung ihrer Lehre durch Jahwe.

Lebenslauf.

Ich, Ludwig Laue, evangelischer Confession, bin am 5. November 1867 zu Trebbin, Kreis Teltow, geboren. Meine Eltern sind der 1877 zu Christindorf bei Trebbin verstorbene Pastor Ludwig Laue und seine Ehefrau Minna, geb. Bremer. Meine Schulbildung empfing ich zuerst im elterlichen Hause und nach des Vaters frühem Tode auf dem Gymnasium zu Wittenberg, das ich Michaelis 1887 mit dem Zeugniß der Reife verließ, um Theologie zu studieren. Der Universität Halle gehörte ich vier, der Universität Berlin drei Semester an. Während meiner Studienzeit besuchte ich die Vorlesungen und Seminare bei folgenden akademischen Lehrern: Baethgen, Beyschlag, Dillmann, v. d. Goltz, Harnack, Haupt, Haym, Jacobi, Kautzsch, Kleinert, Kaftan, Köstlin, Lasson, Loofs, Paulsen, Pfeiderer, v. Soden-Weiss. Im Januar 1892 bestand ich meine erste, im November 1893 meine zweite theologische Prüfung in Berlin, nachdem ich vor letzterer den vorgeschriebenen pädagogischen Kursus am Schullehrer-Seminar zu Oranienburg absolviert hatte. Ostern 1894 wurde ich in das Königliche Predigerseminar zu Wittenberg aufgenommen, und gehöre demselben noch an. Hier nehme ich Theil an den theologischen und pädagogischen Vorlesungen und Uebungen der Herren Sup. D. Quandt, Prof. D. Reinicke und Prof. Schmidt.

Allen meinen verehrten Lehrern sage ich für vielfache Anregung und Förderung auch an dieser Stelle aufrichtigen und herzlichen Dank.